

School of Theology at Claremont



1001 1429375

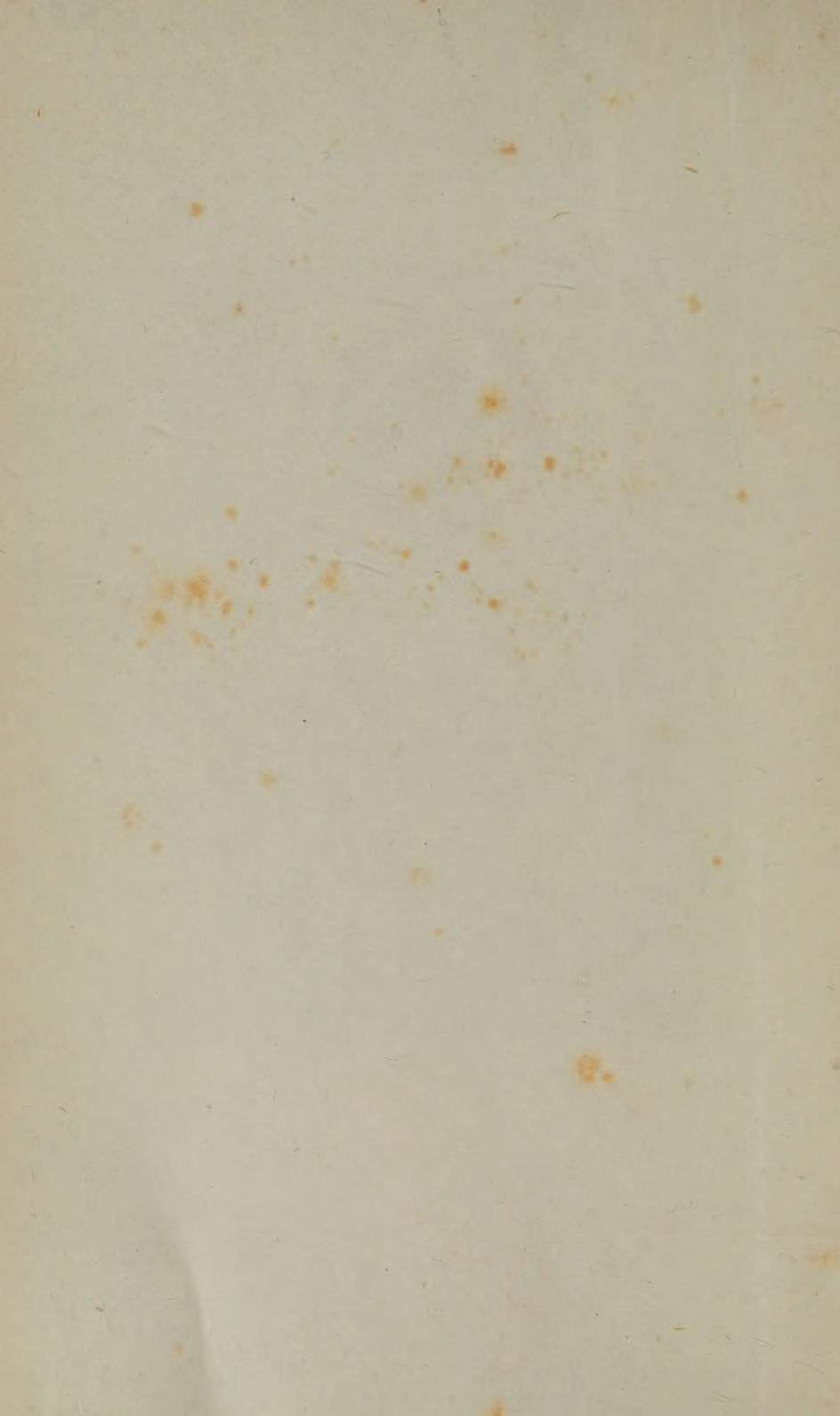


The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

INSTITUTIONAL FIELD

VOL. III



INSTITUTIONES PHILOSOPHICAE

VOL. III.

INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE
MATTHEAE LIBERATORIS

MDCCCXXXIII

AD TRIENNII ACCOMMODATAE

INSTITUTIONES PHILOSOPHICAE

Nemini, sine auctoris facultate, praesens Opus edere liceat.

VOLUMEN TERTIUM

PSYCHOLOGIA ET THEOLOGIA NATURALIS

ROMAE

TIPOGRAPHIAE CATHOLICAE

1861

633
14
861
1.3

INSTITUTIONES
PHILOSOPHICAE

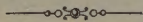
MATTHAEI LIBERATORE

SOCIETATIS IESU

AD TRIENNIUM ACCOMMODATAE

VOLUMEN TERTIUM

PSYCHOLOGIA ET THEOLOGIA NATURALIS



ROMAE

TYPIS CIVILITATIS CATHOLICAE

1861.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

PETRUS BECKX

PRAEPOSITUS GENERALIS SOCIETATIS IESU

Cum opus, cui titulus: *Institutiones Philosophicae ad triennium accommodatae*, volumen 3.^m Psychologiam et Theologiam naturalem complectens, a P. Matthaeo Liberatore, nostrae Societatis sacerdote, lingua latina conscriptum aliquot eiusdem Societatis Theologi, quibus id commisimus, recognoverint ac in lucem edi posse probaverint; facultatem damus ut typis mandetur, si iis, ad quos pertinet, ita videbitur. In cuius rei fidem has litteras manu nostra subscriptas et sigillo nostro munitas dedimus.

Romae die 14 Augusti 1861.

L. + S.

PETRUS BECKX.

METAPHYSICA SPECIALIS

PARS ALTERA

PSYCHOLOGIA

INTRODUCTIO

Praeclara illa quidem, iam a primordiis ducta sapientiae et quae una cum aetatibus inveteravit, sententia: universae fere philosophiae summam hoc Socratis contineri praecepto, *nosce teipsum*. Cui sane quantum consilii subsit perfacile patet ex eo, quod rerum omnium, quae sunt quaeque cognosci possunt, compendium quasi aliquod in homine cernitur. Is enim, cum duplex quaedam natura sit, e materia animoque coalescens, atque ideo supremam inter corpora, infimam inter spiritus sedem occupet; utriusque ordinis exstat quasi medius, atque ambo illa tam disparata rerum genera in se unus amplectitur. Quare iure meritoque μικροκόσμος (*parvus mundus*) est appellatus et inter opera naturae adspectabilis praestantissimum obiectum exhibet contemplationis humanae.

Porro homo sub diverso respectu, quo consideratur, pluribus disciplinis argumentum suppeditat. Si enim inspicitur quoad corpus, duabus potissimum scientiis locum praebet, Anatomiae

nimirum et Physiologiae; quarum prima humani corporis eiusque partium structuram, altera earumdem usum a natura institutum vitaeque functiones explorat. Verum utraque haec investigatio in externa potius hominis portione moratur, quodque minus in eo praestat assequitur. Praeter hanc longe altior suppetit consideratio, quae interiorem hominis naturam indagat, ipsumque prout vitae cogitandique principio instruitur contemplatur. Notitia eiusmodi propria est philosophiae, atque ea esse videtur, quae effato, quod initio citavi, revera praecipitur. Id acute perspexit Tullius, sic inquit: « Nimirum hanc habet vim praeceptum Apollinis, quo monet ut quisque se noscat. Non enim, credo, id praecipit, ut membra nostra aut staturam figuramque noscamus; neque nos corpora sumus, neque ego haec tibi dicens, corpori tuo dico. Cum igitur nosce te dicit, hoc dicit: nosce animum tuum 1. »

En igitur obiectum praesentis tractationis, quae idcirco a ψυχή (*anima*) Psychologia nominatur. Ratio autem cur haec tractatio peculiarem disciplinam sibi vindicet, a generali investigatione de viventibus seiunctam, haec est; quia anima humana principium vitae est per se subsistens, quod sic corpus vegetat sensuque augeat, ut tamen quoad altiorem sui partem in se quodammodo maneat et intellectivis dumtaxat facultatibus explicetur. Quare ordinem praebet plane diversum, et omnino separandum a formis inferioribus; quae, totae quantae sunt, ad compositum constituendum destinantur et fastigium propriae perfectionis in brutis animantibus attingunt. Praeterea, haec disceptatio novum instrumentum investigationis assumit, nempe testimonium conscientiae; cum contra in quaestionibus mere cosmologicis auxilia et materia ratiocinationis nonnisi a sensibus ministrantur.

Hinc elucet praecipua origo difficultatis, quam in hac disciplina experiri solemus. Nam conscientiae testimonium non aliter accipimus, nisi attenta et sedula reflexione mentis supra nos ipsos. Reflexio autem et collectio interna animi difficillima est omnium operationum nostrarum, propter assiduum conatum, quo sensus

1 *Tusculanarum. Qq. 1.*

in res exteriores cogitationem attrahunt. Deinde, conscientia non habetur nisi de propriis tantum actibus et motibus; ac proinde eius inductio circa unum dumtaxat subiectum explorandum versatur. Quare maximam diligentiam postulat; eiusque documenta ad alios non transferuntur, nisi propter meram naturae similitudinem. Tertio, reflexio provectiore tantum aetate exercetur, cum videlicet facultates animi iam adoleverint. Non modo igitur earum primae explicationi nequaquam assistit; sed etiam, cum se ad eas considerandas applicat, ab earum promiscua operatione simul percellitur. Et quamvis proprium cuiusque exercitium analysi seiungere ac separatim scrutari nititur; in hoc tamen a synthesisi quadam naturali iugiter impeditur. Dum enim ex. gr. animus ad actus intelligentiae vestigandos se convertit, simul voluntas, memoria, imaginatio, vis sensilis operantur, quae et mentis attentionem minuunt alioque avocant, et obiecto ingerunt confusionem. Nec denique omittenda est nimia operationum animi celeritas, propter quam facile considerationem effugiunt; et intima animi cum corpore coniunctio, quae, nisi magnas curas multumque studium adhibeamus, non satis utriusque conditionem, limites, munia discernere sinit.

Haec quam laboriosum sit Psychologiae studium et periculi plenum, luculenter ostendunt. At id ad acuendos, non ad deterrendos animos dictum velim. Nam etsi in phaenomenis hisce internis legibusque perscrutandis, quibus animi motus temperantur, negotiosa sit res; ea tamen non est tanti, ut vigilantibus curis solertiaque inquisitionis superari non possit. Quae spes eo magis affulget, quod etsi animi contemplatio, qua parte plenam notitiam phaenomenorum respicit, maiore quam ceterae disciplinae difficultate laboret; tamen ex parte illa, qua ex compertis phaenomenis ad naturam conditionemque principii internoscendam assurgit, longe faciliior et tutior apparet. Atque hoc ex duplici potissimum capite repetendum duco. Primum, quia animi substantia intima nobis est, non item rerum aliarum; deinde quia nexus inter animam actionesque eius intercedens a conscientia sentitur, quod de iis, quae foris sunt, dici non potest. Quare post-

quam diligenti observatione operationes viresque animi detectae fuerint, planissimum patet iter ad ea constituenda, quae naturam eius attingunt. Atque in hoc sensu iure affirmari posset: notiorum esse animum, quam corpus. Nam etsi corporum scientia, utpote vacans impedimentis iis, quae superius commemoravi, longe facilior et expeditior sit quoad phaenomenorum notitiam; tamen ipsi anteponenda est scientia animi quoad notitiam principii. Ex quo efficitur, ut in Physica mirum consensum in legibus et effectibus corporum describendis intueamur, at magnam discrepantiam quoad essentiam; contra in Psychologia, licet dissensus et vitia nonnulla inveniuntur in examine phaenomenorum, tamen summa consensio quoad animi naturam dominetur. Atque hoc potissimum inde proficiscitur, quod notitia naturae animi etsi fusa et recondita phaenomenorum descriptione oppido illustretur; ea tamen absolute non eget, sed ex iis, quae non abstrusa ratione quaeruntur sed fere omnibus sunt in promptu, facile infertur.

Haec pro rei, quam tractandam suscipimus, dignitate breviter praefati, manum operi admoveamus; postquam, ut nostra consuetudo est, tractationis ordinem indicaverimus. Itaque quae ad interiorem hominis scientiam pertinent, ea ad quatuor genera revocari possunt. Vel enim in eius viribus describendis explicandisque; vel in natura ipsa principii, unde vires illae emergunt, definienda versantur. Ac, si animi naturam attinent, eam respicere possunt vel absolute quoad se, vel relative quoad corpus, cum quo copulatur. Tria igitur consideranda exsurgunt: Animae humanae facultates; animae humanae natura in se spectata; animae humanae natura respectu corporis quod informat. His tribus capitibus, quartum adiungitur, quod inquirat originem idearum, quibus anima locupletatur. Quadripartita igitur disquisitione hanc secundam Metaphysicae specialis partem exsolvemus.

CAPUT PRIMUM

De anima humana quoad facultates sibi proprias.

1. Initium hinc sumimus, quia natura animi non aliunde dignoscitur, nisi ex facultatibus, quibus ornatur; cum nostra cognitio *a posteriori* procedat, nimirum ex effectibus ad causam.

Porro facultates dici etiam solent potentiae; at activae non passivae. Inter quas haec est differentia, quod sicut potentiae passivae appellantur, quae possunt aliquid recipere; ita dicuntur activae, quae possunt aliquid efficere. Facultas autem, ut ex ipso nomine patet, ad efficiendum dicit ordinem.

Claret hinc facultates intrinsecus specificari ex habitudine ad operationem; et consequenter ad obiectum, circa quod earum operatio versatur. In tantum enim facultates sic aut aliter sunt, et hunc potius quam alium perfectionis gradum sortiuntur; in quantum ad hanc potius quam aliam operationem, circa tale aut tale obiectum exercendam, destinantur. Ideo enim substantiis a natura tributae sunt, ut iis deserviant tamquam instrumenta ad operandum. At instrumentum sic aut aliter conformatur et ex tali materia potius quam alia conficitur; quia sic opus exigit, ad quod elaborandum assumitur. Hinc ortum est effatum: *Potentia et actus in eodem sunt genere*; quia proportionem habent inter se et consimili gradu perfectionis determinantur.

2. Cum hic agamus de anima humana prout inferiora vitae principia prorsus excedit; de iis tantum facultatibus disserere oporteret, quae solam partem rationalem respiciunt. Nihilominus de sensitivis etiam potentiis nonnulla praemittimus, duplici potissimum ex causa. Primum, quia sensitivae facultates intimum nexum habent in homine cum facultatibus intellectivis; deinde, quia earum actus conscientiae subiiciuntur, ac proinde maximopere ex huius testimonio illustrari possunt. Neutrum ha-

bet locum in viribus vegetativis, quarum exercitium nec animi reflexione percipitur, nec proximo vinculo cum intellectu aut voluntate copulatur.

ARTICULUS I.

De sensibus externis.

3. Homo non est purus spiritus, sed animal rationale. Exornari igitur debuit iis etiam facultatibus, quae naturae animantis sunt propriae; animal autem est vivens sensu praeditum. Iam vero sensibilitas in externam dividitur et internam. Illa est, quae organis extra patentibus ulitur, et immediatam ad obiecta externa relationem habet; alia vero, cuius organa intus latent in corpore, et quae cum rebus externis nonnisi mediis sensibus externis se communicat. Hic de prima tantum loquimur.

4. Sensibilitas externa, ut alias dictum est, quinque constat sensibus: visu, auditu, olfactu, gustu et tactu; quibus pecularia et propria respondent obiecta. Obiectum proprium visus est lux, vi cuius conspici possunt quotquot ea perfunduntur. Huius radii cum e medio rariore in densius, sed pellucidum, commigrant, de via deflectunt aliquantulum seu *refractionem* patiuntur, atque ideo in septem radiorum fasciculos, multifariam coloratos, dividuntur, quorum summa spectrum solare constituit. At vero cum in corpus opacum impingunt, aequali quo ceciderunt angulo reflectuntur, atque ita ut si perfecta opacitate corpus sit praeditum, eiusdem coloris radius, qui ipsum percusserat, ad oculum iaciatur; sin autem secus, pars quidem lucis, quam radius habebat, corpore non undique opaco absorbeatur, pars vero resiliat. Atque hinc fit ut diversi colores appareant in corporibus; qui proinde ad obiectum visus et ipsi pertinent. Ex quo facile deducitur colores proprie completeque in luce reperiri, dispositive vero in corporibus; quatenus certa his insit qualitas, ratione cuius aut ad totam lucem aut ad partem dumtaxat reflectendam, sint idonea. Ope autem lucis et colorum a visu attingitur extensio, figura, situs, quies, motus et cetera huiusmodi.

Auditus obiecta sunt soni, magna quidem varietate differentes inter se, sed qui in genus aliud non mutantur nec ratione sui obiectum diversum sensui repraesentant. Quemadmodum etiam de saporibus et odoribus dicendum est, quorum alteri ad gustum, alteri ad olfactum spectant; quique licet gradus speciesque innumeras complectantur, prout a diversis proficiscuntur corporibus; tamen uno genere continentur. Non ita est de tactu, qui non modo corporum temperaturam ex quantitate caloris enascentem, et varios resistantiae gradus, sed harum qualitatum adminiculo magnitudinem etiam percipit, figuram, motum, distantiam collocationemque partium distinctarum. Quare circa obiecta aliqua a visu discrepat, circa alia convenit; in quibus proinde auxiliarius illi est ad errorem cavendum.

3. Hinc merito veteres obiecta sensibilia partiebantur in *propria* et *communia*, quibus tertium genus accensebant, nimirum *sensibile per accidens*. Sensibile proprium est, quod ab uno tantum sensu percipitur eiusdem ordinis; ut color, qui a nullo alio exteriore sensu, praeter visum, attingi potest, licet a phantasia alio modo attingatur. Sensibile commune e converso appellatur, quod pluribus sensibus respondet, ut extensio; quae tum visu tum tactu percipitur. Huius quintuplex genus assignatur ab Aristotele, nimirum magnitudo (ad quam revocabat distantiam et situm) figura, motus, quies et numerus, ad quem reducebat unitatem quae numeri principium est. Denique sensibile per accidens dicitur, quod revera non apprehenditur sensu sed alia facultate; attamen sic rei, quae sentitur, coniungitur, ut sensum aliquo modo terminare videatur. Sic se habent substantia et vita; quae licet intellectu proprie concipiuntur, tamen sub aliquo aspectu sensibus etiam subiecta sunt, propter intimum nexum, quem habent, cum re quae sensibus subiacet. Substantia enim sustinet qualitates sensibiles; quae quidem non separatim sed concrete, prout subiectum afficiunt, percipiuntur; vita vero in actu secundo cum motu ipso confunditur, qui in vivente percipitur sensu, atque ideo, sine ullo ratiocinio, viso motu, apprehenditur mente.

6. Ex hisce sensibus praestantissimus est visus, qui in maxime patenti obiecto versatur, et innumera simul, etiam cum longe distant, attingit, ope praesertim instrumentorum. Quare in fronte, tanquam in arce, locatus est, et quaque versus circumflectitur, capitis potissimum et totius personae mobilitate. Proximus, quoad perfectionem est auditus, qui de ordine et arte mire delectatur, polletque prae ceteris ad concitandos affectus; tum sermonem percipit, qui potissimum est vinculum societatis et disciplinam affert, aptissimum nempe scientiarum capessendarum vehiculum. Hinc sapienter eminenti loco a natura constitutus est, videlicet in capite; atque hinc inde ad latera, ut facile ex omni parte sonos excipere posset. Sequuntur odoratus et gustus, quorum organa peculiarem adhuc structuram requirunt, toti corpori non communem, et quorum coniunctio cum materia, circa quam exercentur, non adeo crassa est, quemadmodum in tactu. Porro gustus, qui iudicaturus erat quidnam in stomachum traiciendum esset, organum habuit in vestibulo canalıs alimentaris, ut illic cibıs discerni posset et ad digerendum apte disponi. Olfactus vero, qui illi auxilium affert, paulo altius collocatus est; et ut respirationi invigilaret, interiorem partem occupavit canalıs eius, per quem respirandus aer transvehitur, ut pestilensne sit an sanus eminus discernatur. Infimus omnium sensuum est tactus, qui non modo immediatam organi cum materia externa iunctionem postulat, verum etiam maxime omnium passivus est, et saepe in organum easdem qualitates inducit, quibus afficitur materia quae sentitur. Cum vero ad utilia a noxiis discernenda sit maxime necessarius, in tota corporis superficie residet, immo partes etiam nonnullas internas ornat. Exquisitiori tamen modo in manibus invenitur, quae mirificum hominis instrumentum sunt ad materiam discernendam et arte donandam, atque ideo maximam exigunt tangendi vim 1.

1 Nihilominus tactus una cum visu ceteris sensibus antecellit quoad existentiam corporum certo testandam. Unde dicere solemus: hoc videtur oculis et tangitur manu. Immo, tactus in huiusmodi praerogativa ipsi visui praestare videtur, qui propter opticas leges aliquando illusio-

7. Haec quoad praecellentiae ordinem. Quoad ordinem vero evolutionis, primus qui expeditur in infante est tactus. Proxime sequitur gustus, cuius usus statim post nativitatem est necessarius. Tertio explicari videntur odoratus et visus. Postremo auditus, quo non adeo mature homo indiget, sed tum demum, cum aptus evadit ad loquendum et aliquid addiscendum.

PROPOSITIONES

8. PROPOSITIO 1.^a *Stulta est opinio, quae sensibilitatem in temperie corporis collocat, ac proinde actum sentiendi ad motum fibrillarum vel mechanicam cerebri reactionem revocat 1.*

Probatur. Si in temperie, dispositione partium, ordine, motu etc. sensibilitas et sentiendi actus consisteret; ubicumque temperies dispositio, ordo, motus etc. invenirentur, ibi inveniretur sensibilitas et actus sentiendi. Atqui consequens manifeste est falsum. Ergo et antecedens.

Praeterea, temperies nihil aliud supeditat nisi peculiarem constitutionem corporis; in qua reapse non aliud cernitur, nisi aut diversarum congregatio partium aut varietas in mutua earundem collocatione et distantia, ex quo figura situsque dimanant. At vero nemo non perspicit inde nihil commune aut affine cum sensatione praeberi. Etenim sensatio non in figura aliqua aut externa relatione distantiae, sed in vitali operatione sita est, qua ipsum subiectum, quod agit, intrinsecus afficitur et obiecta a se distincta deprehendit.

Itemque, motus ex temperie corporis aut externo impulsu proveniens, sive actione cogitetur sive reactione, aliud nihil offert, nisi itum reditumque partium ex uno loco in alium, variatur-

nem incurrit. At tactus nunquam errare potest in attingenda corporis existentia; propterea quod non modo immediatam exigit iunctionem cum obiecto, sed eius primitivas proprietates percipit, resistantiam nimium et extensionem.

1 Hunc errorem docuit Tracy *Tractatu de voluntate* l. 3, eique adstipulantur ceteri materialistae.

que directione aut velocitate dumtaxat. At sentiendi actus nihil habet eiusmodi. Per ipsum enim nihil plane transfertur, nec acceleratur aliquid aut retardatur. Itemque neque dextrorsum cietur aut sinistrorsum, nec recta progreditur aut in gyrum agitur; sed in sentiente manens diversissimas inter se res ipsi obicit repraesentatque, deque illis foris exstantibus fidem facit.

Demum, motus, cum communicatur, amittitur, et ex pluribus viribus una conspirantibus exurgere potest; tum etiam ad diversas corporis, in quo excitatur, spectat partes, quarum quaeque ab aliis revera distinguitur. At contra sensatio in nobis ipsis ex quo coepit perseverat, donec obiectum est praesens; eadem semper manet; communicari cum alio nequit; ad unum idemque principium tota pertinet, quod non modo illam sed alias etiam sibi tribuit, quae disparatae inter se sunt, ac per sensoria diversissima exercentur. Denique motus, si contrarii sunt, eliduntur, inque eodem subiecto consistere nequaquam possunt. Id vero nullo pacto convenit sensationi. Idem enim subiectum sentiens dolore simul et voluptate afficitur, calore et frigore fatigatur, aspera et laevia contrectat, aliasque sine fine oppositas sensationes experitur. Sensatio igitur in motu fibrillarum aliarumque corporis partium, sine pugna conceptuum, reponi nequit.

Quae cum ita sint, mirum esse non debet si veritas haec adeo imperitis etiam elucescit, ut nemo non irrideat eum, qui diceret machinam tam artificiose elaboratam esse, quae motu partium nonnullarum astra suspiciat, flores odoretur, sonos audiat, laetitia exuliet aut dolore tabescat. Adversarii exinde fortassis aberrare, quod motio semper aliqua organi aut fibrillarum sensationem comitetur. At aliud longe diversum est duo invicem copulari, aliud simul confundi; nec nisi crassae minervae ingenium, unum pro alio habet.

Haec igitur abiicientes, sensationem actione quadam immanente contineri dicimus, qua corpora eorumque qualitates advertimus. Haec autem actio, cum omnino sit sui generis et immediatae experientiae subiiciatur, facilius intelligi potest quam explicari. Ea enim dumtaxat indigent explicatu, quae non lucent

ipsa per se nec immediato attinguntur experimento. Quae autem perspicua sunt sponte sua, obscurantur potius dum illustrantur. Quis vero est, qui non capiat quid sit colores cernere, audire sonos, odores olfacere, dura aut mollia contrectare?

9. PROPOSITIO 2.^a *Sensatio iure meritoque appellatur cognitio.*

Probat. Nomine cognitionis, in genere consideratae, intelligitur actus vitalis, quo utcumque aliquid advertitur et notum efficitur operanti. Atqui talis est sensatio. Est enim actio immanens, quae recipitur in ipsa potentia, a qua fluit, et sentienti rem manifestat, circa quam versatur.

Quapropter vocibus plane abutuntur Rosminiani, cum dicunt sensationem non cognitionem esse sed perceptionem. Haec differentia gratuita prorsus est, et falsis rationibus superstructa. Eorum enim error inde profectus videtur, quod cognitionem, generatim acceptam, cum iudicio confuderint. Hinc quia iudicio (quod mentis est proprium) sensationem orbari conspicerent, eadem cognitione etiam destitui opinati sunt. At haec duo, quae in homine, sensu simul et ratione pollente, semper coniunguntur, accurate distinguenda sunt, ut genus et species. Iudicium enim, quo, post sensationem, obiectum ut causa illius cogitatur et extra nos exstare profertur, ad mentem sine dubio pertinet. Verum non idcirco detrectari potest sensationem, etsi non perfecta hac ratione, aliquo saltem modo obiectum, circa quod versatur, attingere; quatenus nimirum illud simplici quadam apprehensione capiat, atque ita menti ad iudicandum proponat. Nec maiorem vim habet quod addunt, sensationem subiectivam esse, utpote quae non aliud percipit nisi corpus ipsum sentientis sic aut aliter affectum. Nam in primis, quae subiectum ipsum sentiens afficiunt, non ad sensum quemcumque pertinent, sed ad eum qui internus dicitur et cuius partium est bonam vel incommodam corporis nostri dispositionem attingere. Deinde id etiam per cognitionem aliquam seu apprehensionem obiecti explicari debet, cui delectatio quaedam vel contraria motio in sensili appetitu respondeat. Denique sensatio, etsi subiectiva sit, quatenus subie-

ctum informat, est tamen etiam obiectiva, quatenus rem aliam ■ subiecto percipiendam refert.

10. PROPOSITIO 3.^a *Ut sensatio exsurgat, requiritur determinatio aliqua ab obiecto proveniens, quae vim sentiendi intrinsecus afficiat.*

Probatur. Quod est in potentia non reducitur ad actum, nisi per id quod est in actu. Atqui sensus quoad operationem est in potentia, obiectum autem sensibile in actu. Ergo etc.

Praeterea, ex indifferenti nihil sequitur. Sed potentiae sensitivae sunt per se indifferentes ad quodlibet sensibile in proprio ordine percipiendum. Ergo nisi determinatio aliqua accedat, quae indifferentiam hanc removeat, nullus sentiendi actus prodire poterit. Quod vero haec determinatio intrinsecus afficere debeat potentiam, facile patet. Nam illa indifferentia est intrinseca potentiae; intrinseca autem indifferentia nonnisi per intrinsecam determinationem tolli potest. Quod denique praedicta determinatio provenire debeat ex obiecto, manifestatur ipsa experientia; siquidem, nisi obiectum ita fiat praesens, ut in sensum agere possit, sensatio non oritur. Quare sapienter S. Augustinus ait ex re visibili et sensu videntis procedere visionem, quatenus a re illa visus formam recipit qua informatus rem obiectam perspicit 1.

1 *De Trinitate* lib. 11. c. 2.

Optimum erit conferre totum hoc caput sancti Doctoris, ubi subtiliter et dilucide demonstrat necessitatem alicuius formae, quae a corpore, quod videtur, imprimatur visui ad visionem habendam. « Gignitur ex re visibili visio, sed non ex sola, nisi adsit et videns. Quocirca ex visibili et vidente gignitur visio; ita sane ut ex vidente sit sensus oculorum et aspicientis atque intuentis intentio: illa tamen informatio sensus, quae visio dicitur, a solo imprimatur corpore quod videtur, idest a re aliqua visibili; qua detracta, nulla remanet forma quae inerat sensui, dum adesset illud quod videbatur: sensus tamen ipse remanet qui erat et priusquam aliquid sentiretur. Velut in aqua vestigium tamdiu est, donec ipsum corpus quod imprimatur inest; quo ablato nullum erit, cum remaneat aqua quae erat et antequam illam formam corporis caperet. Ideoque non possumus quidem dicere quod sensum gignat res visibilis; gignit tamen formam velut similitudinem suam,

Haec determinatio, qua intrinsecus affectus sensus sensationem elicit, *species intentionalis sensibilis* a Scholasticis appellabatur. *Species* quidem, quia rem spectabilem facit; *intentionalis* vero, quia ad cognitionem deservit, per quam cognoscens in obiectum *intendit*; *sibilis* denique, ut distinguatur a specie intelligibili, quae est determinatio recepta in intellectu ad intellectionem eliciendam.

11. PROPOSITIO 4.^a *Praedicta determinatio differt ab impressione mere materiali, quae recipitur in organo.*

Probatur. Determinatio, de qua agitur, recipi debet in ipsa potentia sensitiva; tum quia ad eius indifferentiam removendam necessaria est; tum quia sensatio est actus vitalis, qui eidem potentiae immanet a qua oritur. At vero potentia sensitiva, licet resideat in organo; non tamen est organum, sed vis organum instruens. Ergo determinatio, a qua sensus informatus sensationem elicit, distinguitur ab impressione mere physica, quae in organo, ut mere corpus est, recipitur, quaeque in eo recipi posset etiamsi principium sentiendi abscederet.

Quare hoc aliud exsurgit argumentum: Impressio mere materialis dari potest in organo etiam destituto principio vitali, quin ulla determinatio ad sentiendum detur. Ergo haec ab illa oppido differt.

Hinc infertur speciem sensibilem quoad visum non esse imaginulam, quae in retina depingitur. Ea enim est effectus mere mechanicus, qui habetur etiam in oculo cadaveris. qui videndi

quae fit in sensu, cum aliquid videndo sentimus. Sed formam corporis, quod videmus, et formam, quae ab illa in sensu videntis fit, per eundem sensum non discernimus; quoniam tanta coniunctio est, ut non pateat discernendi locus. Sed ratione colligimus nequaquam nos potuisse sentire, nisi fieret in sensu nostro aliqua similitudo conspecti corporis. » Atque id non tantum pro visu sed etiam pro reliquis sensibus intelligendum est. Dixerat enim paulo ante, superiore capite, ea quae de visu, utpote praestabiliore, clarius explicantur, aliis etiam sensibus applicari oportere. « Quod enim nobis unus eorum renuntiat, etiam in ceteris valet. Itaque potissimum testimonio utamur oculorum. Is enim sensus corporis maxime excellit et est visioni mentis pro sui generis diversitate vicinior. »

vi prorsus orbatur. Qua in re animadvertendum est organa sensuum, ex eo quod vi sensitiva ornantur, naturam conditionemque corporis non amittere. Unde non minus, quam cetera corpora, obnoxia sunt impressioni recipiendae singulorum agentium, quibus subiiciuntur. Hinc manus calefit, quemadmodum calefieret quodvis aliud corpus in quod eadem quantitas calorigi induceretur; et membrana auricularis vel aër conclusus in tympano cietur motu vibratorio; et radii lucis retinam afficiunt iuxta easdem leges mathematicas, quibus in aliis corporibus eodem artificio donatis operarentur. At totum id ex parte mere materiali se tenet; et quamvis determinationem in ipsa potentia sensitiva recipiendam comitetur, tamen cum ea confundi non debet.

12. PROPOSITIO 5.^a *Sensatione non percipitur species sensibilis, nec impressio organica, sed directe ipsum obiectum.*

Probatur. Id per sensationem percipimus, de quo per sensationem certiores efficimur. Atqui per sensationem certiores efficimur, non de specie sensibili sed de eius obiecto; non de eo, quod est in nobis, sed de eo quod est extra nos. Ergo etc.

Hoc argumentum rem generatim demonstrat. Nunc vero per partes. Ac primum de specie sensibili. Species sensibilis se habet per modum principii non per modum termini respectu sensationis. Requiritur enim, ut diximus, ad potentiam sensitivam intrinsecus determinandam. Ergo nequit esse id quod sensatione percipitur.

Quod autem sensatione non percipiatur impressio in organis peraeta, duplici potissimum capite suaderi potest. Primum quia tunc non res externa et a nobis distincta, sed corpus ipsum nostrum, sic aut aliter modificatum, perciperemus; quod contra experientiam est 1. Secundo quia si id, contra factum, a conscientia relatum, admitti velit; omne medium adimitur in cognitionem rerum externarum deveniendi. Nam impressione illa percepta, cuius rei adminiculo ad res externas deprehendendas graderemur? Ratiocinio? Sed huius ope causa dumtaxat aliqua impressionis

1 Vide etiam quae diximus in Logica parte altera cap. 2 art. 4: *De immediata corporum perceptione.*

receptae generatim deduci posset, non vero haec vel illa. Instinctu naturae? Sed tunc ad inspirationem Reidianam, ex qua Kantismus pullulavit, omnis certitudo quoad res externas reducenda foret. Ut omittam testimonium internum, quo docemur sensatione non subiectivum aliquid, quod organum afficiat, sed obiectum ipsum, extra nos positum; immediate apprehendi, et hanc apprehensionem diversam esse ab ea, qua interiore sensu impressionem in organo receptam sentimus.

Hinc, ut iterum dicam, sensatio sic subiectiva est, ut sit etiam obiectiva. Sic enim ad subiectum pertinet in eoque perficitur; ut perceptione constet obiecti a subiecto distincti 1.

13. PROPOSITIO 6.^a *Sensatio externa non perficitur in sola anima, nec in cerebro sed in organo propriis singulorum sensuum.*

Probatur. Id patet in primis testimonio conscientiae. Quisque enim vivide experitur se videre oculis, audire auribus, tangere manibus et ita porro.

Deinde patet ratione. Nam quod sensatio non perficiatur in sola anima evidenter inferitur ex natura virtutis sensitivae, quae ex composito resultat et ad compositum pertinet, cum sit facultas propria animalis, et animal non sit anima sed compositum 2. Quod vero non perficiatur in cerebro sed in propriis sensoriis, inde suadet, quia secus inutilis esset structura tam artificiosa singulorum organorum, cum ad actionem obiecti cerebro transmittendam plene sufficiat simplex systema nerveum in superficiem corporis se diffundens. Insuper, contraria illa opinio falso nititur supposito, nempe quod anima non resideat in toto corpore, sed tantum in cerebro.

Solvuntur difficultates.

14. *Obiic.* I. Corrupto aut viliato organo, cessat et vitatur sensatio. Ergo iure conicere possumus vim sentiendi positam esse

1 Confer de hac re opus quod inscripsimus: *Della Conoscenza intellettuale* Vol 4. Cap. IV. Art. VI.

2 Vide quae diximus in Cosmologia capite tertio, articulo quarto, propositione tertia, ubi ostendimus sensum esse facultatem organicam.

in temperamento organorum, quae propter diversam structuram diversis modis moveantur et reagant.

Resp. *Concedo antecedens et nego consequens.*

Illatio ex antecedente illo ineptissime ducitur. Nam quod corruptio aut vitium organismi secum ferat cessationem sensibilitatis, id non aliud probat nisi vim sentiendi egere organis tanquam instrumentis. Mirum autem esse non debet, si dempto aut impedito instrumento operatio vel nullo modo vel aegre tantum exerceatur. At praeter organismum vis requiritur, actioni sensitivae respondens, quae cum inferioribus materiae viribus confundenda sane non est. Est enim facultas sui generis, quae vitaliter agit et vitali sua actione subiecto, cui inest, res nonnullas praesentes et in organis actu operantes manifestat.

Obiic. II. Saltem sensibilitas ad genus facultatum cognoscitivarum revocari non debet. Cognitio enim activitatem importat, obiectum proprie dictum respicit, similitudine constat rei perceptae. Haec tribui nequeunt sensationi, quin sensus ab intellectu non qualitativa sed quantitativa tantum differentia distingui dicatur.

Resp. *Nego* assumptum et rationem additam; siquidem illa tria, quae recensentur, optime competunt sensationi, quin absurdum, quod obiicitur, consequatur. Sensatio enim etsi passiva sit, quatenus ab actione obiecti penitus determinatur; est tamen etiam activa, quatenus actione constat et quidem vitali, quae a sentiente proficiscitur. Item hoc ipso quod aliquid percipit, obiectum habet, seu rem a se distinctam, circa quam perceptione versatur. Haec autem res, licet materialis et concreta, est tamen ens; siquidem inter ens et nihilum non datur medium. Denique sensatio modo suo similitudine constat rei, quam percipit; siquidem nequit dari perceptio, quae obiectum aliquod non repraesentet. *Similitudo rerum est in sensu*; sic S. Thomas 1. Et alibi: *Oculus per speciem lapidis, quam habet in se, cognoscit lapidem secundum esse quod habet extra oculum* 2. Hinc tamen non sequitur

1 *Summa th.* 1. p. q. 18 a. 2.

2 Ibi q. 14, a. 6.

sensum non differre ab intellectu nisi *quantitative*, nempe secundum magis et minus in eodem ordine cognitionis. Revera enim differt *qualitative*, ut aiunt, nempe diversitate quae naturam ipsam attingat; ut suo loco explicabitur, postquam de intellectu dixerimus. Tantum sequitur intercedere inter utrasque facultates genericam convenientiam, quatenus utraeque ad genus cognitionis pertinent, licet in propria specie essentialiter distinguantur.

Obiic. III. Ad sensum excitandum sufficit mera praesentia obiecti. Quod si praeterea adstruitur aliud ab obiecto in potentiam deveniens, quae species impressa vocatur, renovabitur systema imaginum, quae ad idealismum adducunt.

Resp. Negamus omnino. Nam, ad primum quod obiicitur, mera praesentia obiecti, quod actione sua nihil in potentiam influat, inutilis omnino foret. Nam, ut diximus, potentia ad sensationem peculiarem eliciendam debet intrinsecus determinari; quod certe effici nequit, nisi aliquid intrinsecus recipiat ex actione obiecti.

Ad alterum vero reponimus, nullam hinc idealismi formidinem ingruere. Non enim, ut Berkeley alique opinati sunt, haec species a nobis admittitur ut *terminus* sed ut *medium* perceptionis; seu non ut id *quod* percipitur, sed mere ut id *quo* percipitur. Quod enim percipitur sensatione, est qualitas concreta rei, quae praesens fit et actione sua speciem impressam gignit in potentia. *Obiectum cuiuslibet sensitivae potentiae est forma in materia corporali existens* 1. Species autem impressa, sive in sensu sive in qualibet facultate cognoscitiva, se habet per modum principii, quod ad perceptionem eliciendam determinat.

Obiic. IV. Sentiendi actu non percipimus obiectum externum sed tantum sentimus extremas nostri corporis partes sic aut aliter modificari. Secus vis sentiendi a subiecto migrare deberet, ut obiectum attingeret.

Deinde astra, quae conspiciuntur a nobis, saepe non amplius morantur in loco, ad quem referuntur ab oculo. Signum igitur

1 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 85. a 1.

est non ea a nobis directe videri, sed aliquid aliud, in quo reluceant. Id erit imago depicta in fundo oculi, nimirum in retina, ope radiorum qui ex obiecto ad nos pervenerunt.

Resp. Sentire extremas corporis partes sic aut aliter modificatas non sensuum externorum est sed sensus interni, ut postea dicemus. Quare adversarius positione sua sensus externos revera delet, et omnia ad solam internam sensibilitatem reducit. Quod autem dicitur, vim sentiendi, si secus sit, extra subiectum ire oportere ad obiectum reperiendum; id obiici nequit respectu sensationum quae immediatum contactum obiecti requirunt, ut est de tactu et gustu. Solum quandam apparentiam difficultatis retinere videtur respectu visus. Sed haec inde oritur, quod natura cognitionis, et consequenter sensationis, quae et ipsa cognitio est, non perinde, ut res postulat, perpendatur. Cognitio enim, quaecumque sit, obiectum vitaliter exprimit, et exprimendo percipit. In hoc eius terminatio ad obiectum consistit. Quod si aliquando physicus etiam contactus requiratur, id provenit non ex generali ratione cognitionis sed ex peculiari natura illius facultatis de qua agitur. Hinc praeter speciem impressam, quae se habet per modum principii, admittenda est in qualibet cognitione species expressa, quae se habeat per modum termini, et sit veluti medium *in quo* percipitur obiectum. Quare obiectum est, quod immediate percipitur, et facultas, ad ipsum percipiendum, a se exire non debet.

Iam vero quo cognitio perfectior est, eo completior est species expressa; quae in intellectione, cognitionum nobilissima, peculiari vocabulo *verbi* designatur, in inferioribus facultatibus genericum nomen retinet 1.

1 « Dicere et loqui proprie usurpatur de actibus intellectus, ex quo colligit Augustinus XV. de Trinitate cap. X. vocem *verbum* extensam esse ad significandum proprie conceptum mentis; ideo forte, quia loquutio exterior ex interiori dimanat. At reliquae potentiae cognoscentes non proprie dicunt aut loquuntur, quia imperfecte cognoscunt, nihilque affirmant aut negant, sed simpliciter apprehendunt; et ideo *verbi* vocabulum conceptibus earum non tribuitur. Eo ipso tamen, quod po-

His positis ad solutionem exempli, quod respectu visus afferebatur, veniamus. Oculus obiectum percipit in specie expressa, quam gignit, tanquam vitalem obiecti similitudinem. At illam gignere nequit, nisi specie impressa informatus, nimirum, nisi post determinationem in se receptam et ab obiecto proveniente. Hinc si huiusmodi determinatio ad oculum non perveniat, nisi post aliquod tempus, et obiectum moveatur; species expressa obiectum referet cum relationibus loci et ceterorum adiunctorum, quae non respondent iis, quibus obiectum tunc afficitur, sed quibus afficiebatur eo tempore, quo in sensus influxit.

Haec est ratio cur obiecta, quae adversarius meminit, videantur in loco, a quo iam discesserunt. Quod vero imago depicta in retina non sit obiectum visionis, multis capitibus suadetur. In primis enim id gratis adstrueretur et sine ulla ratione sufficienti. Deinde, nemo illius imaginis conscius est; absurdum autem esse videtur ut, quantumvis utamur attentione, non consciamus obiectum immediatum visionis nostrae. Tertio, illa imago exigua est et plana; nos vero obiecta percipimus solida et magna. Denique imago illa invertit obiectum, quod proinde sic conspiciendum foret; cum contra ex tactu monemur obiecta eadem collocatione gaudere qua a visu referuntur.

Obiic. V. Videtur vera sententia Gregorii Ariminensis, quam renovarunt Cartesius alique, sensationem nimirum exerceri tantum ab anima. Est enim simplex et inextensa. Praeterea si sensatio exerceretur a corpore, posset vis sentiendi remanere in corpore, remota anima.

Resp. Illa sententia nullo modo admitti potest. Nam tunc sensus esset facultas spiritalis, ac proinde essentialiter non differret ab intellectu. Deinde, vel brutis esset adimenda vis sentiendi, vel tribuenda operatio quae per se exerceri posset extra corpus.

tentiae cognoscentes sunt, vindicant quamdam productionem similem productioni verbi mentalis; eliciunt quippe actus cognoscendi, per quos assimilantur rebus cognitis. Hoc ergo est, quod proportionari diximus verbo mentis, et commune esse sensibus exterioribus cum interioribus. » SUAREZ *Tractatu De Anima* 1. 3. c. V. § 10.

Ad primum itaque argumentum *distinguo*: sensatio est simplex et inextensa per se, *concedo*; per accidens et prout in subiecto est, *nego*. Etenim licet sensatio vi sua extensionem et partes nullas includat, ut est de qualibet actione; extenditur tamen ratione subiecti, nempe organi in quo residet. Ad alterum argumentum *nego* prorsus. Nam sentire est operatio vitalis, quae propterea intrinsecus pendet a principio vitae, quod subiectum informet; ac proinde manere nequit, remota anima.

Obiic. VI. Saltem dicendum est sensationem exerceri in cerebro; ad quod impressiones, receptae in organis, celerrime per nervos transmittantur. Compertum enim experientia est sensationem penitus aboleri, si nervi, qui a cerebro ad sensoria protenduntur, intercendantur aut etiam comprimantur.

Resp. Ad id adstruendum, vis inferenda esset conscientiae, quae testatur nos non cerebro videre sed oculis, nec cerebro palpare sed manibus. Idem dic de ceteris sensibus. Accedit, quia secus superflua esset tam artificiosa structura organorum exteriorum. Illa vero ratio, quae in contrarium affertur, nihil probat. Non enim aliud ostendit, nisi intimum nexum adesse inter cerebrum et singula sensoria; illiusque influxum exquiri ad exercitium sensationis. Ad id vero explicandum variae hypotheses inductae sunt: inter quas probabilior illa videtur, quae ait fluidum quoddam in cerebro elaborari, quod nerveum vocant aut bioticum aut animale, cuius transmissio ad debitam sensorii dispositionem pertineat ¹. Hinc mirum non est si necessaria hac communicatione dempta aut praepedita, sensatio in organis cesset vel interrumpatur. Revera enim sentiendi vis radicem et principium habet in cerebro, a quo, medio systemate nerveo, diffunditur in sensus exteriores.

¹ Ab omnibus in praesenti reiicitur hypothesis chordarum vibrantium, quae statuebat nervos deferre ad cerebrum impressiones obiectorum, vibratorio motu concepto. Id plane absurdum est. Etenim in primis nervi nullo pacto tenduntur, quemadmodum ad vibrantum necesse foret. Deinde, neque in extremis suis partibus affixi neque in mediis sunt liberi, sed cum ceteris corporis partibus undique commiscentur. Deni-

ARTICULUS II.

De sensu interno.

15. De sensibus internis dicturi, ab eo exordimur qui inferior est ceteris, et cui ob hanc causam nomen illud genericum adscribimus. A S. Thoma dictus est etiam sensus communis, propterea quod sit veluti centrum in quo omnes externae sensationes uniuntur, ut earum convenientia vel discrepantia discernatur. Visus enim non videt suam visionem, nec auris audit suam auditionem et ita de reliquis sensibus. At experientia constat nos huiusmodi sensationes concrete attingere et sensibiliter discriminare. Adest ergo facultas sensitiva, cuius hoc officium sit, quaeque proinde exercitium omne sensuum externorum comitetur. Haec illa est, quam nomine sensus interni designamus. At, cum sensationes, quae sensu interno attinguntur, sint organicae et ab organis, vita affectis, exerceantur; consequens est ut ab ipso organa etiam deprehendantur, in quibus exercitium illud perficitur. Ex quo duae consequuntur. Primum, optime dici posse obiectum sensus interni esse corpus nostrum prout sensitivum est ¹; deinde huius existentiam nonnisi illius sensus renuntiatione manifestari. In tantum enim organismum corporeum nobis intime coniungi sentimus, in quantum sensus internus externas sensationes, quae eius obiectum constituunt, concrete respicit, nimirum prout organa afficiunt et ab ipsis organis virtute animae eliciuntur.

16. Aliter sensum internum explicant nonnulli, duce praesertim Rosmino ², quatenus illum concipiunt ut perceptionem constan-

que, eorumdem extrema non gaudent soliditate, sed ex una parte cum pulpa cerebri, ex alia cum organorum materia, aut textura cellulari, quae fibras musculares involvit, confunduntur.

1 Diximus prout sensitivum est; quia, si ab hoc respectu praescindamus, corpus nostrum non attingitur a nobis nisi ut cetera corpora, ope nimirum sensuum externorum. Et sane non aliter, nisi oculis aut tactu, corporis nostri eiusque partium figuram et resistentiam attingimus.

² Vide eius opus *Nuovo Saggio sull'origine dell'idee*, Vol. II, parte 5.^a capitolo 3.^o

tem corporis nostri per se spectati, quae, natura saltem, anterior sit sensationibus externis, iisque veluti fundamentum et subiectum praebeat. Quocirca sensum hunc *fundamentalem* appellant, eiusque modificationes esse putant omnes reliquas sensationes, quae nobis superveniunt. Immo eo procedunt, ut in hoc sensu fundamentali unionem animae cum corpore, et ipsam existentiam subiecti sentientis reponant ¹.

PROPOSITIONES.

17. PROPOSITIO 1.^a *Sensus internus est facultas organica, seu quae non ad solam animam sed ad compositum spectat.*

Probatur. Perceptio, quae directe et primo respicit rem concretam in subiecto corporeo et per influxum, quem inde recipit, pertinet ad facultatem organicam. Actus enim specificatur ab obiecto, sicut facultas ab actu; nulla vero res corporea impressionem exercere potest in rem incorpoream. Atqui, perceptio sensus interni versatur circa organa corporis sentientis et ab eorum actione determinatur. Ergo nequit pertinere, nisi ad facultatem organicam; quae non in sola animae sed in composito sedem habeat.

Praeterea, sensus internus est facultas pullulans ex natura animalis, inestque etiam brutis. Nam bruta evidenter ostendunt se dolorem et voluptatem persentire ac sensationem unam externam discernere ab alia. Atqui natura animalis non est sola anima sed compositum; et anima brutorum pendet a corpore. Ergo ex composito iam constituto, non ex sola anima, sensus internus resultat, et per organum exercetur informatum ab anima.

Huiusmodi organum videtur esse systema nerveum, et potissimum cerebrum, quod illius systematis centrum est.

1 « *Tutte queste riflessioni confermano l'esistenza di un sentimento fondamentale in noi: esistenza che si potrebbe anche scorgere con un po' di seria attenzione alla natura del Noi, perchè il Noi, chi riflette sopra sè stesso, trova che è nel fondo un sentimento che costituisce il soggetto senziente ed intelligente.* » ROSMINI loco cit. art. XI.

18. PROPOSITIO 2.^a *Perceptio sensus interni non antecedit sed consequitur perceptiones sensuum externorum.*

Probatur. Perceptio sensus interni versatur circa organismum vita sensitiva fruentem, seu, aliis verbis, attingit ipsam vitam sensitivam organorum. At vita huiusmodi in animante, sicut omnis vita generalim, dupliciter accipi potest: in actu primo, seu pro substantia ipsa viventis; et in actu secundo, seu pro operatione quae ex substantia viventis proficiscitur. Primo modo, vita non est obiectum sensus, sed intellectus. Restat igitur ut vita, quae attingitur sensu interno, sit vita accepta secundo modo. Sed vita sic accepta supponit exercitium sensibilitatis externae, quae vitam illam in operatione sitam constituat. Ergo impossibile est ut sensus internus perceptione sua antecedit perceptiones sensuum externorum, sed ipsas plane consequitur.

19. PROPOSITIO 3.^a *Sensus internus nequit haberi ut sensus fundamentalis secundum opinionem rosminianorum.*

Probatur. Haec thesis non est nisi mera illatio praecedentium. Nam sententia illa, ut explicatur ab adversariis, decernit sensationem esse actum solius animae, ac proinde sensum internum non esse facultatem organicam sed mere spiritualem. Id autem falsum esse ostensum est superius. Deinde, illa opinatio vel supponit vitam ipsam substantialem organorum attingi per sensum internum, vel vitam sensilem fingit in operatione sitam, quae praevia sit actioni sensus interni et distincta ab operatione sensus externi. At vero primum falsum esse diximus in secunda thesi; alterum est prorsus chimericum nec cuiusmodi sit intelligi potest. Ergo etc.

Praeterea, cum dicitur sensus fundamentalis esse perceptio constans proprii corporis per se spectati, sequentia offenduntur incommoda. Primum, confunditur actus cum facultate; perceptio enim est actus. Deinde, affertur in medium res, quam nemo novit. Nemo enim novit se habere vel unquam habuisse perceptionem sui corporis independentem a sensationibus, quibus afficitur. Tertio, cum ille sensus apprehendit corpus *per se spectatum*, apprehenditne ipsum ut vivum an ut mortuum? Si ut mortuum,

iam non apprehendit suum corpus; hoc enim est vivum. Sin apprehendit ut vivum, ipsum apprehendit ut vitaliter operans, ac proinde ut sensationibus affectum. Non igitur sensus ille sensationes ceteras antecedit.

Denique, contra sententiam, quam reiicimus, haec notamus. I. Ut suo loco demonstrabimus, coniunctio animae cum corpore nequit consistere in mutua actione. II. Absonum est dicere substantiam ipsam subiecti sentientis consistere in sensatione; haec enim, utcumque fundamentalis appelletur, substantiam praesumit non efformat; siquidem actio praesupponit agentem. III. Si anima vitam imperlit corpori antequam corpus reagat ad sensum fundamentalem excitandum, necesse est ut prius subsistat; subsistentis enim est agere. Quomodo igitur affirmatur sensationem ipsam, quae excitatur, dici substantialem quia per ipsam subsistit anima? V. Si anima vitam largitur corpori, ante quam corpus reagat ad sensationem fundamentalem excitandam, necesse est ut ante hanc sensationem anima concipiatur unita corpori; siquidem nequit vivificare nisi corpus sibi coniunctum: cum praesertim illa vivificatio in actione reponatur ab adversariis, et actio non detur in distans. Quomodo igitur esseritur corpus non iungi animae, nisi per hoc quod sentitur ab anima? VI. Si anima, ut dicunt adversarii, vivificat corpus quatenus suscitatur motus, qui vitam eius constituunt, antequam corpus reagat ad sensum fundamentalem excitandum; iam corpus, antequam exerceat hanc reactionem, vivere concipitur. Quomodo igitur affirmatur sensum illum dici vitalem, quia est ipse actus quo subiectum animal vivit?

Nota. Sensus internus potest dici fundamentalis respectu phantasiae et memoriae sensitivae, iuxta S. Thomam sic aientem: *Sensus communis est radix phantasiae et memoriae, quae praesupponunt actum sensus communis* 1. Respectu autem sensuum externorum sensus fundamentalis est tactus, quo singula sensoria ornata sunt, et sine quo ratio animalis non subsistit. « Cum sen-

1 De Memoria et Reminiscentia lect. 2.

sus tactus (iterum S. Thomas) sit quasi fundamentum aliorum sensuum, in organo uniuscuiusque sensus non solum invenitur proprietas illius sensus, cuius est organum proprium, sed etiam proprietas tactus; sicut organum sensus visus non solum sentit album et nigrum in quantum est organum visus, sed sentit calidum et frigidum et corrumpitur ab eorum excellentiis, secundum quod est organum tactus 1.

Solvuntur difficultates.

20. *Obiic.* 1. Si in loco prorsus obscuro collocamur et a singulis determinatis sensationibus cogitationem abstrahimus, immo ab ipsa phantasia omnem imaginem removemus; inveniemur in statu in quo paene nihil sentimus. Hac experientia, quoad possumus, perfecte tentata, accedimus ad statum in quo solus sensus fundamentalis exercetur. Quod si residuas etiam sensationes acquisitas abstractione reiicimus; remanebit sensio tantum vitalis totius corporis nostri. En sensus fundamentalis.

Resp. Hoc discursu nihil evincitur. Nam donec manent aliquae sensationes externae, utcumque attenuatae et confusae, sensus internus eas percipiet, et vi earum sentiet corpus. Quod si abstractione mentis illae penitus removeantur; sensio nuda corporis nonnisi in abstractione tantum mentis supererit, at nullo modo in rerum natura. Ex ordine autem abstractivo ad realem transire absurdum est. An vero quia possum concipere extensionem sine figura, eam in re sic dari posse arbitrabor?

Obiic. II. Sensatio nulla externa exerceri potest, quin eam ad organum vivum, cuius ministerio exercetur, pertinere sentiam. Ergo sentire ipsa organa, prout viventia sunt, fundamentum est sensationum omnium externarum.

Resp. *Distinguo antecedens:* Sensatio nulla externa exerceri potest, quin ad organum vivum, quo exercetur, pertinere sentiam, per actum qui natura saltem posterior sit sensatione illa,

1 *Qq. Disp. Q. 22 De veritate a. 5.*

transeat; per actum qui sit tempore vel saltem natura anterior, nego. Et *nego consequentiam*.

Definire non vacat, num impossibile prorsus sit dari actum ex. gr. visionis externi obiecti, quin detur perceptio interna illius actus et proinde organi ad quod pertinet. Sed, etiamsi id concedatur; nihil inferri poterit ad adstruendum sensum fundamentalem, iuxta sententiam adversariorum. Ea enim perceptio non antecederet sed consequeretur, natura saltem, sensationem externam; ac proinde caractere maximo destitueretur, qui ad sensum fundamentalem habendum requiritur ab adversariis.

Obiic. III. Nos perpetuis quibusdam afficimur sensationibus, quae ob assuetudinem, quam pariunt, non advertuntur. Tales sunt illae, quae ex motu sanguinis per venas discurrentis, aut ex calore vitali, quo corpus gaudet, aut ex pressione aëris nos circumfluentis, aut aliis similibus causis enascuntur. Quidni igitur pari ratione, praeter ceteras peculiare sensationes, quibus afficimur, anterior quidam sensus adstruatur immanens et universalis, qui cum ipsa vita animali confundatur, licet eius nullam conscientiam habeamus?

Resp. *Transeat antecedens, et nego consequentiam*.

Exempla, quae afferuntur, nequaquam invicte demonstrant in nobis esse perennes sensationes, ab obiectis illis excitatas. Nam pressio externi aëris, cum elidatur a contraria pressione fluidorum in corpore existentium, non incongruenter dici posset nullam in nobis sensationem gignere, nisi quando aequilibrium illud abruptitur. Calor vero organorum, in statu normali animantis, si cum externo calore aequilibratur, in dispositionem transit subiecti sentientis, ac proinde non obiectum sensationis est, sed conditio ex parte potentiae sensilis requisita, quae eiusdem actionem antecedit. Idem fere dicendum videtur de circulatione sanguinis, quae normali modo peracta ad oeconomiam existentiae subiecti animantis pertinet; existentia autem et conditiones, ad ipsam spectantes, operationem facultatum inde emergentium omnino praecedunt. Nec impulsus et pressio, quam sanguis decursu suo in parietes venarum exercet, ad sensationem inde exorituram

satis probandam valent. Generatim enim cavillosum est hoc argumentum: *Fit impressio in parte aliqua corporis; ergo respondens ipsi sensatio excitatur.* Optime enim contingere potest ut impressio illa sit mere mechanica, quin proinde sensus ullus subsequatur; propterea quod conditio aliqua desit ad sensationem excitandam necessaria. Ad quod intelligendum in memoriam revocetur id, quod diximus de communicatione inter sensorium et cerebrum requisita pro sensationibus exerendis. Illa communicatio motu quodam perficitur fluidi cuiusdam pervadentis nervos, qui a cerebro ad sensoria protenduntur. Nisi igitur motus eiusmodi ab idoneis causis, iuxta leges a natura praefixas, excitetur, non sufficit ad sensationem habendam ut impressio aliqua utcumque fiat in corpore. Sic videmus quandoque nonnullos dormire apertis oculis, quin tamen quidquam conspiciant; propterea quod in statu somni fluidum illud nerveum a motibus suis concipiendis, prout oportet, impeditur.

Concedo equidem dari quandoque sensationes, et generatim perceptiones directas in nobis, quin ulla earum conscientia exoritur. Id tum accidere arbitror, cum perceptiones vel fugaces sunt, vel debiles, vel inter se confusae, aut cum animus alio attentione distrahitur. Utrum vero, praeter has causas, aliae sint quae conscientiam impendant, in praesenti non quaero, ne in longam analysim sine necessitate abeamus. Sed vehementer inficior principium generale adversariorum, nempe quod posita impressione exurgere debeat sensatio. Etenim ad sensationem habendam non sufficit obiecti tantum influxus, sed requiritur insuper tum vita in organo tum eiusdem idonea dispositio; ad quam, ut dixi, pertinet fluidi nervei a cerebro provenientis motus, qui, nonnullis intercedentibus causis, deesse potest vel desinere. Profecto tria hac in re distinguenda sunt: impressio in organis, sensatio, eiusdem advertentia. Si secundum non necessario post se trahit tertium; a fortiori primum non necessario post se trahit secundum; siquidem adsignatur facilius carentia cuiusdam conditionis ex parte subiecti pro actu sensus, quam pro actu conscientiae.

Ceterum quidquid sit de exemplis his quoad sensationes, quae conscientiam praeterlabuntur; nulla coniectura exinde desumi potest pro sensu fundamentalis, prout ab adversariis concipitur, adstruendo. Is enim reiectus est non tantum ex eo, quod conscientiae testimonio nullo modo fundatur; sed etiam, et maxime, quia multis capitibus undique repugnabat.

Obiic. IV. Si sensus internus anterior non esset sensationibus externis, non esset innatus; et exercitium sensibilitatis inchoaretur ab immutatione recepta in organis propter actionem rerum externarum. At id repugnat; tum quia processum induceret inexplicabilem et creationem sensationis ex nihilo; tum quia omnis actus secundus praesumit actum primum, qui ad essentiam pertineat.

Resp. *Concedo maiorem, et nego minorem.* Probationum vero primam omnino *nego*; alteram *distinguo*: Actus secundus praesumit actum primum, nempe realitatem constitutivam naturae et facultatis operandi, *concedo*; nempe operationem aliquam, *nego*.

Adversarii sicut intellectionem innatam tribuunt menti, sic sensationem innatam tribuunt sensibilitati. At sicut falsum est primum, ita falsum est alterum. Argumenta vero, quae opponuntur, vim nullam habent. Nam in primis sensatio, quae oritur propter determinationem rei externae, inepte dicitur creari de nihilo; tum quia creatio respicit substantiam non accidentia, tum quia sensatio elicitur ex facultate, in cuius potentia continetur et subiectum ipsum afficit a quo procedit. Nullum vero mysterium inexplicabile proponitur, dum sancitur quod potentia vitalis, recepta determinatione, eliciat actum, ad quem eliciendum vi idonea fruebatur. Secundum vero argumentum ludit in voce *actus*, quae generatim significat quidquid actu rem constituit et determinat. Quare usurpari solet tum ad denotandam formam substantialem (ut cum dicitur, anima est actus corporis organici); tum ad denotandam facultatem, qua substantia potens efficitur ad agendum; tum ad denotandam actionem, quae ex essentia et facultate procedit. Hinc ex eo quod actio subaudit essentiam et facultatem, nempe actum primo et secundo sensu acceptum, fit gradus in obiectione

ad actum postremo sensu sumptum, quatenus nempe significat actionem. At huiusmodi ratiocinatio manifestam includit fallaciam, cum significationem mutet eiusdem termini in eodem argumento, quod omnium sophismatum putidissimum est.

ARTICULUS III.

*De imaginatione vel phantasia, aliisque facultatibus
ad sensibilitatem internam pertinentibus.*

21. Sensibus externis ac sensu etiam interno corpora apprehendimus actu praesentia. At praeter huiusmodi apprehensiones, vis nobis inest percipiendi res corporeas etiam cum absunt, in repraesentatione tantum aliqua relucentes. Sic postquam elegantem picturam aut artificiosum aedificium conspeximus, earundem rerum imagines iterum excitamus, in quibus obiecta illa quodammodo contuemur. Itemque ex iis, quae sensibus alias usurpavimus, saepenumero totum conflamus aliquod, cui nullum exemplar respondeat in natura. Sic ex. gr. partes diversarum rerum compositarum aut qualitates, quae discrepantibus subiectis insunt, una coniungimus, atque ita montem aureum, aut sphyn gem, aut alatum equum animo contemplamur. Facultas, quae eiusmodi duplex munus exercet, promiscue *imago* vel *phantasia* a φαῖνάζω (*apparere facio*) nominatur.

22. Ad obiectum imaginationis quod spectat, falso duceretur phantasma nonnisi de iis, quae visu attinguntur, formari posse. Manifeste enim non modo visus sed etiam ceterorum sensuum obiecta imaginamur. Perspicuum id est ex somniis; in quibus non modo obiectorum adspectabilia, verum etiam sonorum, saporum, odorum, doloris, voluptatis, atque aliorum id genus phantasmata excitantur. Velut cum quis convivio assidere atque epulis exquisitis vesci aut in viridario perambulare, beneolentes flores olfacere, aut vulnerari, aut humi procumbere, sibi somniando videtur. Immo neque ad insomnia perfugere opus est, ut veritatem hanc testemur; ea enim ex ipsa vigilia satis superque diiudicari potest.

Et sane cantor, in arte sua probe versatus, musica signa intuitu dumtaxat oculorum lustrando, cantilenae varietates omnes sibi imaginatione simulat. Itemque qui rosam animadvertit, quam alias olfecit, cuius odoris illa sit illico sibi repraesentat. Idem dicatur de reliquis ceterorum sensuum obiectis. In quibus profecto, nisi eorum perceptiones ante habitae revocarentur, convenientia aut discrepantia, quam cum praesentibus sensationibus habent, non dignosceretur.

Sed ut haec certa rataque sint, longe tamen a De Gerando discedendum est, qui perperam opinatur imaginatione non modo sensationes elapsas reproduci, verum etiam ceteras animi operationes, quae aut ad intelligentiam aut ad conscientiam aut ad voluntatem pertinent 1. Qui error ex doctrina Reid et Stewart derivatus est, qui imaginationem cum simplici mentis intuitionem confuderunt 2. Verum haec oppido separanda sunt mutuo. Namque imaginatio vim sentiendi non superat, ut evidenter patet ex eo, quod in brutis etiam animantibus viget, quae ab excellentia praestantiaque hominis longe sunt, atque ideo intelligentia, conscientia, voluntate orbantur. Quare imaginatio distincta prorsus facultas est et longe inferior facultatibus intellectivis; ad quarum proinde obiecta se porrigere nequaquam potest. Nulla enim facultas extra ambitum obiectorum, quae vi naturae sibi competunt, evagatur. Ac sane quis pati posset rationem illam loquendi, quam probat De Gerando, ut quemadmodum sensationes praeteritas

1 *Des signes et de l'art de penser* l. 1. ch. 2.

2 Horum primus inter cetera sic inquit: « L'imagination distinguée de la conception n'est qu'une application particulière de cette faculté. On désigne sous ce titre la conception des objets de la vue. » *Essais sur les facult. de l'Espr. hum.* tom. 2, Ess. 4, ch. 1. Alter vero, postquam munus phantasiae facultati, quam conceptionem nominat, tribuit, haec subiungit: « En ce sens, le mot *conception* correspond à ce que les scolastiques appelaient la *simple appréhension*. La seule différence est « qu'ils comprenaient sous ce dernier mot l'appréhension des propositions générales, au lieu que je borne le sens du mot *conception* à nos sensations et aux objets de nos perceptions. » *Élem. de la phil. de l'Espr. hum.* t. 1. ch. 3.

imaginari dicimur, ita etiam imaginari dicamur subiectum cogitans, ac rerum extra nos positarum existentiam? Obiecta eiusmodi revocari quidem memoria possunt; at phantasmate proprie repraesentari non possunt. Nec vero confundi debet reproductio idearum, quae mentis est propria, cum reproductione phantasmatum, quae ad sensibilitatem pertinet.

23. At quamvis imaginatio ad sensibilitatem pertineat; nihilominus tam arcta in homine inter ipsam et intelligentiam intercedit colligatio, ut una alteram assidue comitetur. Nam quemadmodum nullius rei phantasma in nobis exsurgit, quin continuo intelligendi actio consequatur; sic vicissim nihil mente apprehendimus, quod illico imaginatio sensili aliqua forma vestire non conetur. Saltem revocat nomen, quo obiectum illud significare consuevimus. Quapropter imaginatio est veluti speculum, in quo reflectitur intelligentia, et in quo mentis conceptus corpoream quasi formam induunt.

Atque id ex ipsa conditione hominis oriri videtur; quatenus animus, quoad in statu unionis cum corpore detinetur; operari cogitando nequit quin imaginatione iuветur. Hinc fit ut imaginatio instrumentum exsistat pulcrarum artium, quarum ea est vis ut mentis conceptum extrinsecus sub sensibili forma patefaciant, et vividis quibusdam coloribus veluti pingant. Quare huius facultatis praestantia maximopere confert ad praeclaros gignendos artifices et poëtas; quamquam sola non sufficit, sed vis quaedam potissimum necessaria est intelligentiae non vulgaris, qua exemplar aliquod animo facile concipiatur, ingenioque acri modus cogitetur quo illud exterius referri possit.

24. Ut rei perceptae phantasma in nobis recurat animo, intensus quidam gradus attentionis, saltem non reflexae, perceptioni illi, qua ante obiectum attingimus, inesse debuit. Neque ad hoc mora aliqua necessaria est; saepe enim repentinus rei cuiusdam conspectus, modo animum valde percellat, altum in phantasia relinquit vestigium. Quo autem attentio obiecto data maior fuerit, eo facilius phantasmata revocantur. Hinc est ut quibus obiectis maxime affecti sumus, ea deinceps nobis vel invitis as-

sidue prae imaginatione versentur. Cum vero excitatur phantasma, quo illi magis intendimus, eo vividior fit illius imago; quae in tantum augescit aliquando, ut obiectum actu praesens errando existimemus. Sic pueris et formidolosis intervenit; qui, dum soli sunt, se spectra videre rentur.

Hinc etiam explicatur cur in somniis obiecta, quae nulla sunt, adstare nobis videantur: quod contingit ex acriore usu phantasiae, quae tunc sola dominatur, et ex carentia alterius termini, nimirum sensationis, cum qua phantasmata comparari possint, ut a vera visione distinguantur.

25. Quoniam de somnio facta mentio est; consentaneum erit de ipso aliquid summatim attingere. Somnia itaque, quorum regio in imaginatione sita est, statu quodam medio constant inter somnum et vigiliam. Cum enim natura, ad organa, quae viribus sensibilibus deserviunt, reficienda ceterasque corporis partes melius restaurandas, somnum instituerit, nempe statum in quo certo membrorum sopore a sensuum exercitatione cessamus; saepe contingit ut facultates istae solvi incipiant, et praesertim imaginatio, cuius organum internum est. Porro haec, cum excitatur, sensilium obiectorum repraesentationes olim habitas redintegrat aut novas etiam imagines partium diversarum iunctione conformat. Hinc insomnia exsurgunt illusionem plenam, ac magis minusve vivacem et expressam, pro ferventioris aut languidioris imaginationis conditione. Porro de iis variae a philosophis agitari solent controversiae, quae parum utilitatis habent, certe institutionum breviter transiliunt. Eas igitur negligentes, haec obiter dumtaxat inuimus. I. Somniorum causa eadem est atque excitationis phantasiae. II. Excitata imaginatione, intellectus ab operando non omnino impeditur, ut evidenter per conscientiam manifestatur, quae monet nos saepe somniando ratiocinari. III. Quod consequens est, in somniando voluntatis etiam operationes aliquae exerceri possunt, at non libere. Reapse enim usus libertatis perfectum exercitium rationis exquirat et nulla ex parte impeditum statum deliberandi. IV. Insomnia circa res praesertim versantur, quae magis in vigilia nos affecere, motusque voluntatis,

qui tunc cidentur, illis potissimum assimilantur, quos vigilantes habere consuevimus. Denique si cum statu somnii loquutio coniungitur, habetur *somniloquium*; sin ambulatio et externa alia operatio membrorum, *somnambulismus* efficitur. Ex quo morbo quae phaenomena, sane mira, in hominibus eo affectis exoriantur videri potest apud pervulgatum opusculum Muratori: *Della forza della fantasia umana*.

Denique ad causas quod attinet, quibus phantasia excitatur, dicere possumus eas duplici ex fonte esse repetendas: ex parte aut animi ipsius, aut etiam corporis. Nam facultas haec, ut diximus, cerebro tamquam organo in operando ulitur. Motus igitur aliquis in hac corporis parte necessarius profecto est, ut imaginationis sequatur actio; eo ferme modo, quo impressio influentis obiecti in sensoriis externis exigitur, ut perceptio sensilis excite-tur. Probabile igitur admodum est quod si quando ex concitato sanguinis motu, aut spiritibus per corpus cursitantibus, aut exhalationibus, quae e stomacho sursum feruntur, motiones in cerebro impressionesque gignantur earum similes, quae antea hanc aliamve repraesentationem phantasiae comitatae sunt; idem recurat phantasma. Id nullum offendit incommodum et ad rationem phaenomenorum reddendam valde consentaneum videtur. Negari enim non potest quin pro diversa corporis dispositione et valetudine saepenumero in nobis phantasmatum existant varietates: quod certe a physica aliqua causa corpus ipsum afficiente repeti debet. Altera ratio in animo ipso ponitur atque ex vi associationis, quam in cogitando exercemus, repetenda est. Quae enim obiecta simul et cum nexu quodam inter se, sive ex interna sive ex externa relatione proveniente, cogitata sunt; eorum revocato uno alterum etiam revocatur. Sic absentis amici mnemonymon illius phantasma reproducit.

Atque ex his explicari satis potest cur infirmis et somniantibus tam parum ordinata sit phantasmatum series; siquidem in aegritudine et somno fluida minus ordinate feruntur, et voluntas in primo casu parum, in altero nihil associationem tum idearum tum phantasmatum moderatur. Atque haec de imaginatione innuisse

sufficiat, qui plura cupit, adeat Malebranche, Stewart, Muratori aliosque qui de ea re fuse scripserunt.

26. Praeter sensum communem, quem nos internum appellavimus, et praeter phantasiam, duplicem aliam facultatem S. Thomas agnoscit in parte apprehensiva sensibilitatis internae; nimirum extimativam et memoriam; quarum prima ad perceptionem concretorum quorundam respectuum ordinatur, altera ad praeteritarum sensationum reminiscentiam ¹. Et sane bruta, saltem perfectiora, non modo sentiunt affectiones in proprio corpore existentes, et sensibilia absentia imaginantur; sed etiam distinguunt amicum ab inimico, rem utilem a nociva, et recordantur tum locorum, tum personarum, tum beneficii accepti vel iniuriae illatae. Sic ovis fugit lupum et sequitur pastorem, ac boves cubilia repetunt. Sic etiam canis, audita domini voce, arrigit aures atque illi obviam pergit; aves ereptos filios quaerunt; et sic de aliis. Immo bruta phantasmatum nexu atque associatione ratiocinia imitantur, quatenus excitatio unius phantasmatis aliud revocat, ex quo ad actionem instinctu propelluntur. Sic lupus audito balatu ovem imaginatur, atque exinde cursum arripit ad praedam capiendam. Huiusmodi perceptiones denegare brutis idem est atque evidenti experientiae repugnare. Ex alia vero parte, ea cognoscendi ratio vim sensilem nequaquam superat, cum circa individua concreta in ordine materiali versetur. De hac duplici facultate potissimum verificatur effatum illud S. Thomae, quod nempe sensus sit *deficiens quaedam participatio intellectus* ². Nos tamen de iis hic loqui omittimus, propterea quod in homine utraque illa cognitio in actibus rationis et memoriae intellectivae longe altius invenitur.

¹ *Summa th.* 1. p. q. 78. a. 4.

² *Summa th.* 1. p. q. 77. a. 7.

ARTICULUS IV.

De appetitu sensitivo.

27. Ut scite notat S. Thomas, quamlibet formam sequitur proportionata inclinatio. Quare, sicut res inanimae, hoc ipso quod constant forma naturali, habent naturalem inclinationem ad proprium bonum; sic entia cognoscitiva, cum vi cognitionis vitaliter actuentur formis rerum, quas percipiunt; necesse est ut inclinatione etiam vitali fruantur, quae cognitionem consequatur. Atque id eo magis oportet, quod entia cognoscitiva non utcumque ad bonum sibi conveniens feruntur, sed vi cognitionis; quatenus obiectum ante percipiunt et ex perceptione hac ad ipsum quaeendum inducuntur. Id autem concipi nequit, nisi ex perceptione propensio quaedam in ente illo enasci intelligitur, vi cuius ad quaerendum id, quod percepit, incitetur. Haec propensio dicitur appetitus; qui proinde inter cognitionem intercedit et externam operationem, et sic hanc antecedit ut illam consequatur. Cum igitur cognitio duplex sit, sensibilis et rationalis; duplex etiam esse debet appetitus, qui in cognitione, ut diximus, radicem habet. Ex quo fit, ut quia homo utramque cognitionem participat, utriusque etiam appetitus sit particeps.

Haec ratio ostendit *a priori* esse in nobis appetitum sensilem. Verum id constat etiam *a posteriori*, videlicet ex conscientiae testimonio. Quisque enim experitur se, post perceptas res corpori congruentes, propensione aliqua acriter sollicitari, ad eas sibi met procurandas. Quam sane propensionem ab appetitu rationali distinguere exinde patet, quod ipsi saepe reluctatur. Vere enim, ut ait Apostolus, *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem* ¹. Hinc vero fit ut vox *sensualitas*, quae per se huiusmodi appetitum significat, in malam partem torqueri soleat, ipsumque denotet quatenus contra dictamen rationis insurgit cum eoque conflictatur.

¹ *Ad Galatas*, cap. V.

28. Sensilis appetitus in duas veluti partes dividitur, concupiscibilem nimirum et irascibilem. Primus constat mera appetitione et prosecutione boni; secundus ex concitatiores motu, qui in appetente exsurgit propter impedimenta quae adeptionem vel conservationem boni circumstant. Unde irascibilis appetitus obiectum dicitur esse bonum arduum, nempe bonum defendendum a contrariis. Hinc pugnae animantium exoriuntur circa sensibilia, quae concupiscunt, sive obtinenda sive tuenda.

Qua in re observandum est has a nonnullis haberi non ut duas diversas potentias, sed ut unam eandemque, quae rem appetit ab eaque nititur impedimenta repellere. Nihilominus S. Thomas eas inter se distingui opinatur, propterea quod saepe invicem adversentur, et altera alteram compescat. « Hae duae inclinationes, *sic ipse ait*, non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria: unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, ut in pluribus 1. »

Sensilis appetitus libertate omnino orbatur in operando. Radix enim libertatis, ut inferius videndum erit, in indifferentia obiectiva rationis, quoad bonum, quod proponit, sita est; ex quo deliberatio et electio, quae ipsam complet, proficiscitur. At vero sensilis appetitus sequitur cognitionem sensus, qui ad unum determinatus est, et discursu prorsus caret et inquisitione optionis faciendae. In homine tamen libertatem aliquo modo participat, in quantum rationi et voluntati subiicitur. Quod patet ipsa experientia; nam ratiocinatione mentis augetur ira vel mitigatur; et, utcumque instiget sensualitas, operatio saltem externa non sequitur nisi accedat imperium voluntatis 2. Atque haec in praesenti sufficiant; plura in philosophia morali tradentur.

1 *Summa th.* 1. p. q. 81. a. 2.

2 Vide S. THOMAM *Summa th.* 1. p. q. 81. a. 3.

ARTICULUS V.

De intellectu.

29. Hactenus de facultatibus, quae communes homini sunt cum pecudibus; nunc de iis tractandum erit, quibus homo a brutis distinguitur atque ad altissimum vitae genus evehitur. Hae facultates partem animae supremam respiciunt, quae sive cognoscendo sive appetendo explicatur. De iis gradatim dicemus.

Incipimus ab intellectu, circa quem duo praenotamus. Primo, ipsum saepe sic accipi, ut generatim vim cognoscendi spiritua-lem animae significet; qua latissima acceptione non modo vim iudicandi sed etiam vim ratiocinandi complectitur. Nonnunquam vero sumitur contractiore significato, quatenus ad solam apprehensionem et iudicia immediata refertur, quae sine mentis discursu statim proferuntur. Deinde, in hac de intellectu tractatione abstrusam quaestionem de origine idearum non tangimus sed in postremum huius libri caput differimus; cum eius solutio ex iis, quae de unione animae cum corpore dicenda sunt, non parum pendeat.

PROPOSITIONES.

30. PROPOSITIO 1.^a *Intellectus est facultas inorganica; seu quae proxime fluit a sola anima non a composito, et in sola anima residet tanquam in subiecto.*

Probatur. Nulla facultas se attollere potest supra conditiones principii, a quo proxime fluit, et subiecti, cui formaliter inhaeret. Atqui intellectus se prorsus attollit supra conditiones compositi. Ergo nec prodire a composito, nec in composito, tanquam in subiecto, residere potest. Et sane compositum materia constat divisibili; non totam speciem continet sed individuum, extra quod alia individua reperiuntur vel saltem reperiri possunt; adstringitur concretione loci et temporis aliisque adiunctis propriis rei cor-

poreae. Contra intellectus evehitur operatione sua ad obiecta prorsus immaterialia, qualis est Deus exempli gratia, spiritus, iustitia, scientia aliaque sexcenta, quae extra omnem corporeum ambitum spatiantur. Immo ipsis obiectis materialibus modum immaterialem impertit; dum cogitat universale, quod totam speciem amplectitur et nulla determinatione materiae aut mutationis vicissitudine afficitur. Ergo intellectus nequit esse facultas organo corporali affixa, seu quae ex composito fluat et in composito sedem habeat. *Intellectuale principium, quod dicitur mens vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus 1.*

Praeterea, facultas organica a nimia obiecti praestantia laeditur, ut patet in visu ceterisque sensibus. Tum, passivus omnino est quoad repraesentationem obiecti, quae prorsus determinatur ex eiusdem influxu. Demum respicere nequit nisi ea, quae in organa imprimunt. At vero intellectus, quo excellentius obiectum contuetur, eo magis vigescit et roboratur; activus est respectu rerum, quas contemplatur, cum eas analysi sua et sinthesi multifariam partiatur et copulet; obiecta respicit, quae nullam in sensorii vim exercent. Ergo characteribus gaudet, facultatis organicae omnino contrariis.

Tertio, facultas organica reflectere nequit supra proprium actum. Ab organo enim, cui affixa est, tota pendet in operando; organum autem nequit reflectere supra seipsum, cum se penetrare non possit. Exsistit hinc ut sensus, licet attingere possit actum alterius sensus (ut sensus interior attingit actum sensus exterioris); tamen sentire nequit proprium actum. Iam vero intellectus non modo actum ceterarum facultatum, sed suum etiam attingit ac totum permeat; intelligit enim se intelligere, et plenissima gaudet reflexione. Ergo nullo modo est facultas organica.

Corollarium. Hinc manifeste sequitur distinctio intellectus a sensu, et quidem quoad differentiam non *quantitativam* sed *qualitativam*; quae nimirum ipsam intrinsecam naturam facultatis spectet. Quam sane distinctionem solide demonstrat S. Thomas

1 S. THOMAS, *Summa theol.* 1. p. q. 75. a. 2.

pluribus in locis et expressius in *Summa contra Gentiles*; ubi inter utramque facultatem has potissimum differentias enumerat.

I. *Sensus non est cognoscitivus nisi singularium... intellectus autem est cognoscitivus universalium.*

II. *Cognitio sensus non se extendit, nisi ad corporalia... intellectus autem cognoscit incorporalia, sicut sapientiam, virtutem et relationes rerum.*

III. *Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem... intellectus autem cognoscit seipsum et cognoscit se intelligere.*

IV. *Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilis... intellectus autem non corrumpitur; quin immo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere 1.*

Quae omnes differentiae ex hac subiecti radice pullulant, quod sensus sit facultas organica, intellectus autem inorganica. *Haec est differentia, qua differt cognitio intellectiva a sensitiva, quod sentire est aliquid corporeum; non enim operatio sensus est sine organo corporali. Intelligere autem non est aliquid corporeum; quia operatio intellectus non est per organum corporeum 2.*

31. PROPOSITIO 2.^a *Intellectus humanus, per se spectatus, potest percipere quidquid habet rationem entis, dummodo ei rite proponatur.*

Probatur primum experientia. Nam aliquo saltem modo intelligimus Deum, angelos, nosmetipsos, corpora, in iisque tum essentiam tum proprietates. Atqui his continentur omnia, quae habent rationem entis. Ergo quidquid habet rationem entis, attingi potest ab intellectu.

Deinde probatur ratione. Nam fieri nequit ut facultas, quae universali modo rationem aliquam attingit, non attingat ea in quibus ratio illa relucet, si ei rite proponantur. Atqui intellectus noster rationem entis universali modo revera contemplatur. Ergo etc.

1 *Summa Contra Gentiles*, lib. II. cap. 66.

2 In 3.^m *De anima* lect. 4.

Vide etiam quae de hac differentia disseruimus in opere: *Della Conoscenza intellettuale*, Vol. II. cap. 3.^o art. XIII.

Et sane, unde contraria impossibilitas oriretur? Non ex defectu luminis in facultate; nam altius lumen non requiritur ad percipiendum concretum, quam ad percipiendum abstractum, dummodo sit in eodem ordine. Non ex defectu manifestationis ex parte obiecti; nam loquimur in hypothesi quod obiectum rite proponatur.

Corollarium. Sub hoc respectu iure dicitur obiectum adaequatum intellectus esse ens, qua late patet, seu in tota sua amplitudine consideratum.

32. PROPOSITIO 3.^a *Obiectum proportionatum intellectus nostri pro praesenti vitae statu sunt essentiae, seu quidditates, quae abstrahi possunt a rebus sensibilibus.*

Probatur. Quod sint quidditates patet; nam circa rem obiectam intellectus sic occupatur, ut quid ea sit introspicere satagat. Unde eius etymon ab *intus legendo* aut *inter legendo* deducitur, quatenus non in cortice obiecti sistit aut circa phaenomena, sed obiectum intime penetrat, et semotis circumstantiis ad essentiam non pertinentibus. Ita cum intelligimus substantiam aut relationem aut effectum aut motum; sic ea apprehendimus, ut in quo sita sint, seu eorum naturam, internoscamus. Quod apparet etiam in rudibus; qui si rite interrogentur, palam facient se intelligere substantiam tamquam aliquid quod in se est et accidentibus praebet fulcrum; relationem tanquam ordinem unius ad alterum; effectum tanquam aliquid, quod existentiam recipit ex actione causae; motum tanquam transitum ab uno statu in alium; atque ita de ceteris exemplis quae afferri possent.

Quod vero quidditates proportionatae intellectui nostro sint eae, quae relucent in rebus sensibilibus, facile probatur. Nam obiectum proportionatum est illud, quod respondet modo existendi potentiae, ad quam refertur. At vero intellectus humanus, licet nulli organo sit affixus, tamen non subsistit in se sed in principio quodam sensitivo, quod materiam informat. Ergo, licet intelligibile percipiat, hoc tamen non percipit nisi in re sensibili. Apposite S. Thomas: *Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intelle-*

ctivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus 1.

Hinc intelliges quid sibi velit S. Thomas, cum dicit *obiectum proprium intellectus humani esse quidditatem sive naturam in materia corporali existentem* 2. Nam per S. Doctorem *id quod est primo et per se cognitum a virtute cognoscitiva, est proprium eius obiectum* 3. Iam vero id, quod primo et per se cognoscitur ab intellectu, in rationibus situm est, quae a sensibilibus abstractuntur, ut sunt ratio entis, ratio substantiae, ratio unitatis, ratio causae et sic de reliquis. Ergo huiusmodi rationes sunt proprium obiectum intellectus.

33. PROPOSITIO 4.^a *Primo et directe intellectus noster non apprehendit, nisi universale; singulare autem non percipit, nisi secundo et indirecte, seu per reflexionem.*

Probatur prima pars. Intellectus noster, ut diximus, primo et per se non attingit, nisi quidditatem, quae relucet in rebus corporeis. Atqui huiusmodi quidditas, per se spectata, praescindit ab individuatione numerica eiusdem speciei; haec enim individuatio procedit a materia prout ordinem dicit ad quantitatem, ratione cuius divisibilitatem importat. Ergo intellectus, hoc ipso quod percipit quidditatem, eam percipit, praecisa individuatione numerica in eadem specie. Quidditas autem sic perspecta constituit universale.

Praeterea anima humana, quamvis, quia forma est corporis, individuetur ut ceterae formae per multiplicationem numericam in eadem specie 4; tamen, quia quoad partem intellectivam ex-

1 In lib.^m *De Memoria et Reminiscentia* lect. 1.

2 « Intellectus humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens; et per huiusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. » *Summa th.* 1. p. q. 84. a. 7.

3 *Summa th.* 1. p. q. 83. a. 7.

4 Quod principium individuationis sit materia cum ordine ad quantitatem, inferius demonstrabitur in capite tertio, ubi de multiplicatione animarum humanarum disserendum erit.

cedit corpus, intellectum retinet separatum a corpore, qui nimirum nullius organi sit forma, et consequenter operetur ad instar formarum separatarum. Sed formae separatae, nimirum angeli, cum non individuentur individuatione numerica, proveniente ex divisibilitate materiae, sed singulae seorsum integram speciem constituent; pro objecto habent essentias rerum integre sumptas, et non prout ad individuum hoc aut illud coarctantur. Ergo idem dicendum est de intellectu humano. Differentia tamen est in hoc: quod Angelus, cum cognoscat per species a Deo infusas, una cum essentiis intelligit etiam individua; contra intellectus humanus, cum cognoscat per abstractionem a sensibus, essentias intelligit praecisis individuis, in quibus illae subsistunt. Hoc de actu primo et directo; quomodo vero individua cognoscat actu secundario et reflexo, mox dicetur.

Probatur secunda pars. Individua, quae immediate intellectus percipit, sunt vel ipse homo, ad quem intellectus pertinet, vel concreta alia mundi visibilis. Nam Deum cognoscit ratiocinatione. Iam vero, si de individuis primi generis agitur, manifestum est ea non aliter attingi, nisi reflexione intellectus supra proprios actus. Sin agitur de individuis secundi generis, haec non aliter attinguntur a nobis, nisi reflexione intellectus supra actus sensibilitatis, seu, ut ait S. Thomas, per conversionem ad phantasmata. Quod patet tum experientia, tum ratione. Experientia quidem; quia, cum individua designare volumus, non alias notas afferimus, nisi quae a sensibus renuntiantur et in phantasmate imaginationis colliguntur. Sic cum Petrum ex. gr. prout individua persona est, designamus, ad eius externos characteres convertimur, figuram, aetatem, colorem, vocem ceteraque adiuncta, quae sensibus manifestantur. Ratione vero confirmatur, quia non alia superest via, qua huiusmodi individua attingantur a nobis. Nam ex una parte certissimum est ea individua intellectu apprehendi; siquidem de iis iudicamus. Ex alia, intellectus, ut paulo ante probavimus, pro objecto sibi proprio et directo habet universale non singulare. Singulare igitur nonnisi reflexione supra actus suos aut aliarum facultatum percipi ab ipso poterit.

Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium, indirecte autem et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare 1. Id autem valde consonat origini idearum, quam sumus explicaturi. Nam si intellectus noster, ut postea dicemus, ideas suas universales abstrahit a rebus sensu apprehensis ac sibi per phantasmata repraesentatis; nequit profecto non animadvertere reditu quodam attentionis phantasma ipsum, ex quo obiectum suae cognitionis elicuit. Cum vero ibi particularia contineantur, nequit eadem non deprehendere.

Ex his liquido patet quod nostra cognitio, licet prout generatim inspicitur a singularibus percipiendis auspicetur (sensus enim non versatur nisi circa singularia); tamen prout intellectiva est ab universalibus exordium ducit. At in his percipiendis quo ordine procedit? Universaliorane prius apprehendit, an contra minus universalia? Quaestio haec perfacile solvitur, si attendatur conditio intellectus nostri quatenus de potentia transit ad actum. Nam, ut optime observat S. Thomas, quidquid transit de potentia in actum, prius pervenit in actum incompletum quam in actum completum 2. Actus autem intellectus est cognitio. Ergo intellectus noster, utpote de potentia procedens ad actum, prius acquirit de rebus imperfectam cognitionem, atque ex illa gradatim ad perfectiorem progreditur. Iam vero cognitio, quo est universalior, eo est imperfectior. Ideam enim rei supeditat indistinctam et confusam, quae deinceps additione notarum, atque ideo contractione universalitatis, distinctior et perfectior evadit. Intellectus igitur noster ab universalioribus ad minus universalia tendit iter. Ex quo inferes in primitiva mentis nostrae evolutione ideam, quae primo affulget, esse ideam entis; haec enim omnium universalissima est et maxime indeterminata.

34. PROPOSITIO 5.^a *Simplex apprehensio semper praecedit iudicium, ac proinde nulla dantur iudicia non comparativa.*

1 S. THOMAS *Summ. th.* 1. p. q. 86 a. 1.

2 *Summa Theol.* 1. p. q. 85. a. 3.

Probatur. Id manifeste sequitur ex principio, quod paulo ante meminimus. Nam si intellectus noster, utpote procedens de potentia in actum, prius pervenit in actum incompletum quam in actum completum; necesse est ut prius simpliciter apprehendat, deinde iudicet. Simplex enim apprehensio est veluti cognitio inchoata et imperfecta; quemadmodum in Logica explicavimus 1.

Idem infertur, si natura iudiciorum nostrorum consideretur. Nam iudicium, ut saepe diximus, situm est in perspicientia convenientiae vel discrepantiae duarum idearum; ac proinde comparisonem aliquam sibi implicat. Nequit enim animo perspicere duas notiones inter se congruere vel dissidere, nisi altera cum altera componatur et veluti e regione collocetur. Hinc vero consequitur primam operationem mentis nunquam esse iudicium, sed simplicem apprehensionem. Nequeunt enim inter se comparari, nisi ea, quae ante percepta fuerint.

Contra hanc doctrinam Reid in primis docuit aliqua esse iudicia non comparativa sed ex instinctu mentis emergentia, quae simplicem apprehensionem antevertant 2. Longius progressi sunt Cousin 3 et Damiron 4, qui, si abstracta, praecise ut abstracta sunt, excipiantur, nullum iudicium comparativum esse dixerunt.

Sed eos in errore versari vel ex hoc uno perspicui potest, quod, ipsis fatentibus, iudicium omne in synthesis quadam ideali positum est. Synthesis autem perfici nequit, nisi elementa subaudiantur, quibus constare debet compositum, quod inde consurgit. Ergo cum elementa eiusmodi alia non sint, nisi praedicatum subiectumque iudicii; haec in intellectu praexistere oportet ut inde iudicium conflare possit.

Nec quidquam contra valet, quod nonnulli ex adversariis reponunt, synthesis illam non fieri ab intellectu, sed a natura. Id enim falsissimum est. Nam natura non immediate operatur, sed

1 Part. 2. c. 1. a. 1.

2 *Oeuvre compl.* t. 2. Essai VI.

3 *Hist. de la philos. du dixhuit. siècle.* tom. 2. lec. 22.

4 *Logique* sect. 1. ch. 1.

vi facultatum; facultas autem, cum de proferendo iudicio agitur, est intellectus.

Praeterea si vera esset adversariorum opinio, latus aditus pareret Kantismo; siquidem redintegrarentur iudicia synthetica *a priori*, e caeco quodam naturae impetu emergentia. Mens enim in eiusmodi iudiciis proferendis praedicatum subiecto adiungeret, non quia unum cum altero convenire perspicit, sed tantum quia ad ita faciendum adducitur instinctu et determinatione naturae. En Reidiana inspiratio; a qua, ut omnes generalim fatentur, Kantii transcendentalis idealismus derivatur.

34. PROPOSITIO 6.^a *Intellectus intelligendo format verbum.*

Probatur. Omnis actio terminum aliquem habere debet, qui per ipsam efficiatur. Actio enim, qua nihil efficitur, non est actio. Quod si actio sit immanens, ut est intellectio, terminus productus moratur in ipso agente. Iam vero terminus intellectionis non est aliud, nisi ipse conceptus, quo obiectum exprimitur et veluti in mente depingitur. *Quicumque intelligit ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens* 1. Iam vero conceptus sic formatus, qui sit veluti similitudo idealis obiecti, dicitur verbum. Ergo intellectus intelligendo format verbum.

Nota I. Verbum profertur ab intellectu in omni sua intellectione; etiam cum anima intelligit seipsam. Ad rem S. Anselmus. « Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem, ad sui similitudinem tamquam ex sui impressione formatam. Quamcumque enim rem mens seu per corporis imaginationem, seu per rationem cupit veraciter cogitare, eius utique similitudinem, quantum valet, in ipsa sua cogitatione conatur exprimere 2. »

Nota II. Ad verbum proferendum non est necessarius actus reflexus sed sufficit actus directus. Id manifeste sequitur ex eo,

1 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 27. a. 1.

2 *Monologium* c. 33.

quod in qualibet intellectione verbum gignitur. *Semper, cum actu intelligitur aliquid, verbum formatur* 1. Hinc enim, si ad formandum verbum requireretur reflexio mentis, omnis intellectio esset actus reflexus; quod est absurdum. Haec quoque veritas explicite traditur a S. Thoma sic aiente: « Verbum, quod est expressivum rei quae intelligitur, non est reflexum; nec actio, qua formatur verbum quod est expressivum quidditatis rei, quae concipitur, est reflexa 2. »

35. PROPOSITIO 7.^a *Verbum mentis non est id, quod primo intelligitur; sed est id quo, vel melius, in quo obiectum intelligitur.*

Probatur. Verbum mentis est idealis similitudo et imago obiecti per mentem genita. Et quamvis entitative consideratum non sit in intellectu creato, nisi quaedam eius modificatio et qualitas, tamen consideratum repraesentative, totum quantum est, expressione constat obiecti, et prout huiusmodi intellectum informat. At imago, munus imaginis praecise fungens, primo et directe in considerationem trahit non sui sed prototypi 3. Ergo etc.

Praeterea, verbum a mente profertur cognoscitivo modo, nempe per modum notitiae. Unde primo et directe exprimit et dicit non se ipsum sed obiectum, cuius est similitudo. Sed id, quod exprimitur et directe dicitur, est id quod primo et directe intelligitur. Ergo etc.

Ad id explicandum optima est comparatio, quam affert S. Thomas, cum verbum assimilat speculo, cuius dimensiones adamusim congruant cum dimensionibus obiecti in eo relucens: *Est, inquit, tamquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id quod in eo cernitur* 4. Profecto, qui in tali speculo rem con-

1 S. THOMAS Opusculo 14. *De Natura verbi intellectus.*

2 Loco supra citato. Vide etiam de hac re quae exposuimus in opere: *Della conoscenza intellettuale* Vol. 2. c. 1. art. XII e XIII.

3 « Obiectum intellectus est ipsa rei essentia; quamvis essentiam rei cognoscat per eius similitudinem sicut per medium cognoscendi, non sicut per obiectum in quod primo fertur eius visio. » S. THOMAS *Qq. Disp. Quaestio de mente* a 4. ad 4.^m

4 Opusculo 14 *De natura verbi intellectus.*

tuetur, non speculum videt sed rem; licet eius visio terminetur a speculo.

Solvuntur difficultates.

36. *Obiic.* I. Intellectus est facultas organica. Nam in operando pendet ab organismo; quod patet quia cogitando defatigamur, et impedito cerebro cessat intellectio.

Resp. Distinguo: In operando pendet ab organismo extrinsecus et quidem pro statu praesentis vitae, *concedo*; intrinsecus et per se, *nego*. Item, defatigamur propter concursum phantasiae, *concedo*; propter ipsam cogitationem mentis, *nego*. Itemque, impedito cerebro cessat intellectio, quia cessat operatio phantasiae, quae necessario praecedat et comitatur operationem mentis dum durat unio animae cum corpore, *concedo*; quia intellectio pendet a cerebro, tamquam ab instrumento intrinseco, *nego*.

Nihil magis in errorem inducit, quam oscitans et incompleta phaenomenorum observatio; praesertim cum de homine agitur, qui animum et corpus, adeo dissimiles naturas, mixtione tam intima in se uno copulat. Hoc accidit ei, qui videns connexionem haberi inter aliqua organa corporis et intellectionem, continuo infert intellectum esse facultatem organicam; quin consideret num id conciliari possit cum ceteris characteribus, quos operatio intellectiva manifestissime praefert. Quod vero hi characteres luce clarius ostendant intellectionem non esse actum organicum, satis superque in thesi probatum est. Nihilominus, licet intellectus noster nulli organo sit affixus; tamen, quia inhaeret animae, quae corpus informat, efficitur hinc ut, dum hanc vitam vivimus, intelligere nequeamus, nisi praevia et comite imaginatione, quae materiam ministret abstrahendarum idearum. Quare, cum imaginatio sit facultas organica et cerebro utatur; defatigationem in cogitando experimur, et impedimentum cerebri secum fert impedimentum intellectionis.

Obiic. II. Intellectus est facultas hominis. Sed homo est compositum, non anima tantum. Ergo intellectus est facultas compositi, ac proinde organica.

Resp. *Distinguo maiorem*: Intellectus est facultas hominis tamquam suppositi seu personae, *concedo*; tamquam naturae, *subdistinguo*: quoad partem immaterialem hominis et gradum perfectionis non communicatum corpori, *concedo*; quoad partem materialem et gradum perfectionis corpori communicatum, *nego*.

Cum dicitur homo, intelligi potest vel suppositum vel natura. Iam vero ad utrumque referri potest facultas intelligendi. At natura humana duplici constat parte, materia nimirum et anima; ex qua non solum facultates pullulant organis affixae (ut illae sunt quae ad vitam vegetativam et sensitivam spectant); sed pullulant etiam facultates, quae capacitatem corporis prorsus excedunt, ac proinde resident in solâ anima. Huiusmodi sunt intellectus et voluntas.

Obiic. III. Universale formatur abstractione; abstractio vero exerceri nequit, nisi circa obiectum iam perceptum. Ergo impossibile est ut prima intellectio apprehendat universale.

Resp. *Concedo maiorem et distinguo minorem*: Abstractio mediata et reflexa exerceri nequit nisi circa obiectum iam perceptum, *concedo*; abstractio primitiva et directa, *nego*.

Duplex abstractio agnosci debet: altera primitiva et directa, altera mediata et reflexa. Prima exercetur ab animo in motu cogitationis spontaneae et primitivae, cum videlicet, proposito per sensus obiecto, mens in eo percipit quidditatem quae proprium eius obiectum est; eo ferme modo quo visus ex. gr. in pomo apprehendit colorem, omisso odore, sapore etc. quia color revera ad visum pertinet, non ceterae qualitates. In hoc mens instinctu et vi naturae operatur, nec in se subaudit praevidiam cognitionem obiecti, quod abstractione veluti dissolvat. Itaque de universali, quod sic formatur, procedit ratiocinatio, a nobis superius instituta. At, praeter hanc, alia adest abstractio, quae pertinet ad cognitionem reflexam, quaeque praesumit cognitionem directam mentis, et exercetur per mutuam comparisonem multorum individuorum ratione aliqua inter se convenientium, ut desertis neglectisque notis, quibus discrepant, abstracte concipiatur id, in

quo invicem similia sunt. Universale, quod sic efficitur, ad ordinem reflexionis et scientificae inductionis spectat.

Obiic. IV. Opus non est ut singulare corporeum ab intellectu attingatur reflexione supra sensus seu per conversionem ad phantasmata. Nam ad explicandum iudicium circa huiusmodi singulare sufficit unitas principii cogitantis, quod sensu apprehendat singulare et intellectu universale.

Resp. *Nego* prorsus. Nam, cum principium cogitans non operetur, nisi mediis facultatibus; necesse est ut eadem facultas attingat subiectum et praedicatum propositionis, ut iudicium ferre possit. Ergo, cum iudicium pertineat ad intellectum, necesse est ut ab hac facultate apprehendatur non solum praedicatum universale, sed etiam subiectum singulare, in iudiciis versantibus circa individua ¹.

Obiic. V. In omni perceptione obiectorum realium invenitur affirmatio de eorum existentia. Ergo prima perceptio circa huiusmodi obiecta confunditur cum iudicio. Ergo dantur iudicia non comparativa.

Resp. *Distinguo*: Invenitur affirmatio etc. ope iudicii qui immediate consequitur apprehensionem obiecti concreti, *concedo*; ope ipsius apprehensionis, *nego*.

Fatemur ab apprehensione obiecti realis non sciungi in nobis affirmationem de illius existentia, atque hanc ad iudicium pertinere. Verum hinc non aliud inferri potest, nisi iudicium immediate sequi post perceptionem, et quidem necessario. At quaestio non in hoc versatur, quod nemo negat; sed versatur in hoc an iudicium illud cum perceptione ipsa confundatur; quod adversarii non probant, nec probare possunt.

Obiic. VI. Contra eandem thesim duo obiicit Victor Cousin. Primum, quod iudicia per comparisonem habita ideas conferunt

¹ Huc aptari possunt quae pro consimili casu ratiocinatur S. Thomas. « Sicut oportet quod unus homo, qui dicit alterum esse album a dulci, sit qui cognoscit utrumque; ita oportet quod una potentia sit qua cognoscitur utrumque. Nam homo non cognoscit, nisi per aliquam potentiam. » In 3.^m *De Anima* lect. 4.

abstractas ; ac proinde abstractam relationem inter eas delegunt, non individuum et concretam. Deinde, quod si iudicia quaevis ex comparatione procederent, abstracta concretis in cognoscendo praeirent. Id autem experientiae et rationi repugnat ; quarum altera monet primas cognitiones in concretis versari, altera ostendit nonnisi ex concreto abstractum elici posse.

Resp. Hae difficultates ex neglectu accuratae analysis operationum nostrarum oriuntur. Nam existentiae, quae immediate cognoscuntur, aut corpora sunt aut animus. Illa renuntiantur sensibus, hic conscientia. At sive sensus sive conscientia consideretur, ambo obiectum referunt prout est, ac prout ad percipiendum movet. Obiectum autem non aliter est, nisi ut singulare et concretum, nec, nisi quatenus tale est, cogitantem impellit. Primus igitur actus cognitionis, sive directae sive reflexae, obiectum concretum et complexum attingit. Id tantum docet experientia et ratio. Verum haec adversario nil suffragantur. Non enim de ordine cognitionis generatim sumptae hic loquimur (quem fatemur a concretis exordium sumere, a quibus universale deducatur) ; sed loquimur de solo ordine cognitionis mentalis ; quem ab universalibus et abstractis inchoari, salis evidenter in thesi quarta demonstratum est. Falsa est igitur ratio, quam Cousin secundo loco proposuit.

Pari modo falsum est quod obiicit primo loco, nimirum iudicia in sententia, quam defendimus, nonnisi abstractis ideis contineri. Qua in re memoria repetendum est, quod superius explicavimus ¹, mentem, etsi prius universale, ut proprium obiectum, abstrahit et contuetur ; tamen conversione supra actus sive suos sive sensilium facultatum ipsum singulare percipere. Hinc fit ut universalem ideam individuo tribuere possit, quemadmodum ex illo eam prius abstraxerat. Neque in hoc errorem ullum incurrit ; siquidem universale in individuis aliquo modo revera continetur, prout in Logica dictum est. Processus igitur cognitionis generatim acceptae hic esse videtur : Initium primo fit a perceptione sensili indivi-

¹ Vide quae diximus propositione quarta.

duum apprehendente. Sequitur perceptio mentalis abstracta, qua universale concipitur. Tum accedit apprehensio item mentalis individui, propter reflexionem mentis, ut dixi, in praevidiam perceptionem sensuum. Hinc exsurgit necessario iudicium, quo in individuo (in quod cogitatione redimus) inesse quidditatem affirmamus quam inde abstraximus. Sic, ut exemplo rem declarum, sensus solem actu existentem visione contuetur. Mens, quae exinde rationem existentiae abstracte apprehendit, cum deinceps ad sensilem illam repraesentationem reditu quodam considerationis convertitur; percipit sane astro illi existentiam competere, propter factum ipsum sensu apprehensum. En iudicium; quod profecto circa existentiam rei concretae versatur, et tamen simplicem apprehensionem mentis et comparationem sequitur.

Obiic. VII. Id primo et directe intelligitur, quod est intellectionis terminus. Atqui huiusmodi terminus est verbum mentis; fatente S. Thoma, ubi ait: *Verbum est terminus actionis intellectus* 1. Ergo etc.

Resp. *Distinguo maiorem*: Id primo et directe intelligitur, quod est terminus intellectionis, inspectae prout perceptio est, *concedo*; inspectae prout actio est, *nego*.

Ipsa verba S. Doctoris solutionem suppeditant. Nam iis non casu sed de industria dictum est verbum esse terminus actionis non perceptionis intellectus. Nam sicut verbum considerari potest sub duplici respectu, quatenus nempe procedit a mente et quatenus est obiecti repraesentatio 2; sic etiam sub duplici respectu potest considerari ipsa intellectio, quatenus nimirum est actio effectiva rei alicuius, et quatenus est perceptio apprehensiva obiecti cuiusdam. Sub primo aspectu pro termino habet verbum, quod in se gignit; sub secundo pro termino habet obiectum, quod in verbo relucet et per verbum exprimitur.

1 Opusculo *De natura verbi intellectus*.

2 « Duo possumus de verbo accipere, scilicet quod est semper aliquid procedens ab intellectu et in intellectu existens; et quod est ratio et similitudo rei intellectae. » S. THOMAS *Opusculo* 13.

ARTICULUS VI.

De Ratione.

37. Quamquam nomine rationis saepe ipsa facultas intellectiva generatim denotetur; tamen strictiore sensu ea vox accipitur pro significanda aliqua tantum functione illius facultatis, quatenus nimirum ex una veritate nota ad aliam ignotam deducendam fit gradus. Hic actus appellatur ratiocinatio, qui cuiusmodi sit, quibus legibus teneatur, et quare in homine locum habeat, satis in Logica explicatum est ¹. Nunc ad doctrinae complementum nonnulla adiciamus, quae ibi praetermissa sunt, tamquam ad eam disciplinam non pertinentia.

PROPOSITIONES.

38. PROPOSITIO 1.^a *Ratio non est diversa facultas ab intellectu, sed est ipse intellectus, quatenus peculiari functione gaudet, nimirum ratiocinandi.*

Probatur. Ratiocinatio in discursu quodam mentis posita est, seu in motu, quo ab uno iudicio fit gradus ad aliud. Contra actus intelligentiae, ut supra dixi, consistit in intuitionem idearum atque in iis proferendis iudiciis, quae motui illi mentali, in quo discursus rationis cernitur, initium suppeditant. Quare, ut motus ad rationem, sic quies ad intelligentiam pertinet. At vero id quod movetur non differt ab eo, quod antea quiescebat; siquidem quies, ut est terminus, sic etiam est initium motus. Ergo ratio ab intelligentia non differt, sed eam offert prout non in immediatis iudiciis sistit sed ulterius ad eorum illationes detegendas progreditur.

39. PROPOSITIO 2.^a *Ratiocinatio intelligentiae subditur ex ipsaque leges et fundamentum desumit.*

¹ Confer Logicae primam partem, capite tertio, articulo primo; tum partem alteram capite secundo, articulo septimo.

Probatur. Ut ratiocinatio exerceatur, iudicia quaedam immediata, quae ad intelligentiam pertinent, antegrediantur oportet; siquidem mens in tantum ad aliquid antea ignotum deducendum procedit, in quantum veritatibus iis, quae lucent per se, assensum adhibuit. Basis igitur et fundamentum rationis in intelligentia positum est. Deinde ratio, ut ex veritate una aliam quae latebat eliciat, hac lege intelligentiae nititur: *generale quodvis peculiararia complectitur, quae ei quasi partes subiecta sunt; et ideo quidquid illi tribuitur, his etiam tribuatur oportet*. Ex quo luculenter emergit formulam, qua ratio in agendo temperatur, ex intelligentiae dictamine petendam esse. Denique idcirco mens ratiocinatur, ut ad iudicium de obiecto proferendum perveniat. Cognitio enim plena et cumulata iudicio proprie continetur. At, quia mens non semper obiecti propositi quidditatem aut relationes illico detegit, utcumque ideas ad illud pertinentes mutuo comparet; propterea fit ut ad aliam veritatem per se notam confugiat, cuius luce superior ignota manifestetur. Quare si mens omnia immediate perspiceret, ratiocinatione nullo pacto egeret, sed sola intelligentia constitueretur. Atque id non ad defectum sed ad magnam perfectionem pertineret; siquidem magna perfectio est omnia statim et sine labore dignoscere.

Hinc perspicuum fit ratiocinationem in mera sensibilitate reperiri non posse: tum quia intelligentiam in subiecto, cui inest, exquirat; tum quia ideis nititur universalibus. Eius enim vis omnis in hoc cernitur, ut peculiare aliquod ex generali deducat. Denique sensus, cum sit facultas organica, impressioni, quae extrinsecus advenit, contemperatur; contra ratiocinatio ad spiritalia prorsus evehitur, quae nec materia constant nec materiae conditionibus adstringuntur.

40. PROPOSITIO 3.^a *Immerito Scholastici reprehenduntur, quod hominem definiverint animal rationale.*

Probatur. In primis haec definitio non ducit originem a Scholasticis, ut Rosminus vellet, sed ante illos tradita est a S. Augustino, qui ipsam a priscis sapientibus se mutuatum esse affirmavit. *Homo a veteribus sapientibus ita definitus est: Homo est animal*

rationale mortale 1. Et alibi : *Est ergo (homo) animal rationis capax; verum, ut melius et citius dicam, animal rationale* 2. Ergo, si illa definitio vitiosa est, reprehensio non in solos Scholasticos sed in ipsum S. Augustinum cadere debet.

Deinde, definitio ut optima sit, constare debet genere proximo et differentia ultima. Sed hoc plene obtinet de definitione, qua homo dicitur animal rationale. Ergo haec definitio optima est. Et sane, quod *animal* exprimat genus proximum hominis ambigi nequit; siquidem e mundanis rebus nulla res vicinior est homini, quam natura animalis. Quod vero *rationale* exprimat differentiam ultimam, facile suadetur. Nam vis intellectiva, qua homo differt a belluis, non est huiusmodi ut omnia, ad quae fertur, immediate percipiat, sed talis est, ut ex aliquibus immediate perceptis ad alia percipienda nitatur. Iam vero huiusmodi vis, ut e proxime dictis innotescit, nomine rationis innuitur. Ergo ut significetur id, quod ultimo determinat naturam hominis in propria specie, nil magis est idoneum quam vox *rationalis*, quae praecise denotat hunc characterem.

Potius vitiosa dici debet et plane reiicienda definitio, quam adversarius praefert. Vult enim ut homo describatur: *subiectum animale, intellectivum, volitivum* 3. At dictio illa *subiectum animale* frustra exprimit duabus vocibus quod brevius exprimitur sola voce *animal*, quae significat substantiam vita et sensu praeditam. *Intellectivum* vero non exprimit conditionem propriam mentis humanae, quae non mere intelligit sed ex intellectis ad alia, quae cum ipsis connexa sunt, progreditur. Tandem *volitivum* prorsus redundat; siquidem voluntas est necessaria conclusio entis intellectivi et rationalis.

Solvuntur difficultates.

41. *Obiic.* I. Anima hominis per rationem non solum differt ab anima belluina, sed etiam differt a spiritu angelico. Sed ab ani-

1 *De ordine* lib. 2. c. XI.

2 *Sermone* XLIV. cap. 2.

3 ROSMINUS *Antropologia* lib. 1. c. 2. pag. 23.

ma belluina, quae tantum sensitiva est, sic differt, ut ratio sit diversa facultas a sensu; ergo a spiritu angelico, qui intellectualis est, sic differre debet, ut ratio sit diversa facultas ab intellectu.

Resp. *Nego* paritatem. Nam ratio longe diverso modo se habet respectu sensus et respectu intellectus. Nam respectu sensus se habet ut facultas alterius omnino generis, sive respiciatur subiectum (est enim vis inorganica), sive respiciatur obiectum, se enim extollit ad universalia et incorporea. At respectu intellectus ratio se habet tantum ut nova functio in eodem genere cognitionis; cum aliud non sit quidquam, nisi ipse intellectus prout, ob imperfectionem suam, non omnia immediate contuetur, sed ad aliqua perspicenda labore indiget et discursu.

Obiic. II. Contra scholasticam definitionem hominis haec tria opponit Rosminus. 1.^o Definitio illa non exprimit partem volitivam hominis, quae maxime exprimenda est, cum hominis activitatem et personalitatem constituat. 2.^o Ratio nascitur ex intellectu; unde non affert quod est primum in homine. 3.^o Illa definitio ansam praebet opinandi hominem proprie non esse nisi animal, cui, tanquam quid secundarium, accedat rationalitas.

Resp. Ad primum *distinguo*: Non exprimit partem volitivam explicite, *concedo*; implicite, *nego*. Id vero ad rectitudinem definitionis plane sufficit. Definitio enim exprimere debet sola elementa primigenia et constitutiva essentiae, non proprietates, quae ex essentia proficiscuntur. Iam vero voluntas non ad primum genus sed ad alterum pertinet; cum sit facultas quae ex natura intellectuali iam constituta resultat. Obiter autem notamus, falsum esse quod activitas sit propria tantum voluntatis. Nam intellectus etiam activus est, cum sit potentia vitalis. Immo intellectus est activus respectu ipsius voluntatis, quam movet proponendo obiectum. *Intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili et actuum passivo; bonum enim intellectus movet voluntatem* 1. Tum etiam non placet, quod additur, personalitatem proprie in volunta-

te residere. Id nec philosophice nec theologice verum est. Non philosophice; quia personae conceptus est anterior viribus operativis, et subsistentiam naturae spectat. Non theologice; quia in Deo una est voluntas, licet persona sit triplex; et in Christo est duplex voluntas, licet una tantum sit persona.

Ad secundum, iam superius dictum est rationem in homine non esse facultatem distinctam ab intellectu, sed esse ipsum intellectum quatenus ad verum detegendum utitur ratiocinatione. Aptitudo vero ad sic operandum, quae significatur nomine rationalitatis, exprimit gradum determinatum et specificum animae humanae. Ea igitur optime constituit differentiam hominis, et primum, quod in homine, prout homo est, cogitatur.

Ad tertium nego prorsus; nam in definitione tum *genus* tum *differentia* exprimunt ipsam essentiam definiti; hoc tantum discrimine, quod *genus* essentiam exprimit conceptu indeterminato, *differentia* vero specificam illi determinationem adiungit ¹. Mirum autem est, quod subiungit Rosminus, Scholasticos propter illam definitionem non parum laborasse, ut demonstrarent animam esse formam corporis. Hoc adeo falsum est, ut potius ex ea definitione S. Thomas, nullo negotio, veritatem illam veluti corollarium deduxerit. Sic enim ratiocinatus est: *Differentia sumitur a forma rei, sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine respectu intellectivi principii; intellectivum ergo principium est forma hominis* ².

ARTICULUS VII.

De memoria intellectiva, attentione, associatione idearum.

42. Animus, ut cuique constat, ideas prius habitas saepe in considerationem revocat, atque eas tanquam ante habitas iterum contemplatur. Vis haec memoria dicitur. Cum vero in tantum

¹ Confer Logicam Parte prima. cap. 1. art. VI.

² *Summa th.* 1. p. q. 73. a. 1.

animus id praestare possit, in quantum ideas, semel conceptas, aliquo modo in se retinet; hinc ratione huius fundamenti memoria intellectiva definiri solet: Vis conservativa idearum.

43. Hinc patet eam ab intellectu nequaquam distingui. Duo enim in ea spectari possunt: nimirum quod ideas in habitu servet, et quod in iis rationem praeteriti consideret. Utrumque munus optime praestatur ab intellectu. Intellectus enim, cum stabilis naturae sit, ideas sic recipit, ut earum vestigium aliquod in se retineat, etiam cum per ipsas actu operari destiterit. Cum vero pro obiecto habeat ipsum ens, quod ad omnia protenditur; nulla est differentia, quae rem aliquam ab eius consideratione removeat. Ratio igitur praeteriti, quatenus intellectivae cognitioni subiicitur, non potest obiectum constituere, quod extra ambitum intellectus evagetur.

Diximus *quatenus intellectivae cognitioni subiicitur*; nam probe animadvertendum est quo pacto ea consideratio ad intellectum spectare potest. Intellectus enim, ut alias explicatum est, proprie non respicit nisi universale, quod per se a tempore prorsus praescindit. Nequit igitur obiectum directe considerare ut praesens aut praeteritum aut futurum, sed ipsum abstracte concipit. At, quod non potest respectu obiecti, optime potest respectu actus et ideae, qua obiectum contemplatur. Nihil enim prohibet quominus suum actum, qui spiritualis est, concrete percipiat, ac proinde ut tali tempore potius quam alio elicited. Apposite S. Thomas: « Praeteritio potest ad duo referri, scilicet ad obiectum, quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quae quidem duo simul coniunguntur in parte sensitiva, quae est apprehensiva alicuius per hoc quod immutatur a praesenti sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in praeterito et se sensisse quoddam praeteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, praeteritio accedit et non per se convenit ex parte obiecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accedit vel in praesenti vel in praeterito vel in futuro esse. Ex parte vero actus praeteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia

intelligere animae nostrae est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quod dicitur homo intelligere nunc vel heri vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia huiusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est quaestione 75 art. 2. Et ideo, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in praeterito vel in praesenti vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriae, quantum ad hoc quod est praeteritorum, in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quod intelligit praeteritum prout est hic et nunc 1. »

Ex dictis tamen ne inferas memoriam intellectivam nullo modo exerceri posse circa obiecta ipsa, prout iam praeteriere. Id enim contra experientiam est; nam de huiusmodi obiectis, prout talia sunt, iudicamus et ratiocinamur. Sed, quemadmodum de singularibus, materia concretis, diximus, ea ab intellectu percipi per reflexionem supra phantasmata; sic de praeteritis eiusdem generis dicendum est, ea a memoria intellectiva attingi per reflexionem supra memoriam sensitivam, a qua directe et per se apprehenduntur.

44. Dupliciter memoriae contingit operatio. Aliquando enim cogitationes elapsae sponte sua se nobis offerunt, quin curam ullam ad eas excitandas adhibeamus; aliquando secus pro voluntate revocantur et conatu aliquo mentis. Prima *spontanea* appellari posset, altera *voluntaria*. Immo vero addi non immerito posset memoriam quandoque ad ideam revocandam ratiocinatione iuvari et discursu quodam per alias interiectas ideas, quibuscum ultima illa nectatur. Memoria eiusmodi praestantis ingenii saepe indicium est, non item prima; a qua proinde ut distinguatur, *reminiscentiae* nomine designari posset. At unde fit ut inter tot ideas, quibus perpetuo occupamur, aliquae tantum retineantur, aliae omnino dissipentur? Tum etiam quid ad eas revocandas

subvenit? Ut hoc declaretur, opus est animadvertere memoriam ex duplici alia vi pendere, *attentione* nimirum et *associatione* idearum; de quibus aliqua breviter innuenda sunt.

45. *Attentio* communiter definiri solet *voluntaria quaedam animi ad obiectum aliquod applicatio*. Sed quoniam in cognitione quavis gradus aliquis attentionis inesse videtur, haec ampliori definitione describi posset: *directio quaedam cogitationis, qua animus certo adhaerescit obiecto*. Cum vero eiusmodi cogitationis directio voluntatem vel antevertere vel sequi possit; attentio dispartitur in mere *spontaneam* seu *directam*, et in *voluntariam* seu *reflexam*. Superior, remissione saltem aliquo gradu, quamlibet cognitionem afficit; posterior nonnisi eas, quae sub imperio voluntatis peraguntur. Ut quisque videt, eius intensio maximopere subvenit ad claras et distinctas ideas comparandas. Nisi enim obtutum in obiecto diligenter figamus, vix aut ne vix quidem illud perspicitur, vel saltem confusa admodum ratione cogitatur. Quia vero pluribus intentus animus debiliorem vim adiungit singulis, idcirco quo magis multiplicitas crescit obiecti, eo plus pro partibus minuitur attentio, et vicissim. Quare ut complexum obiectum distincte perspiciatur, opus est analysi, ut avocatione mentis separatae partes seorsum singulae melius perpendantur. Hinc mentis oritur meditatio; quae nihil est aliud, quam profunda quaedam et iterata mentis attentio obiecto voluntarie adhibita. Huius vero frequens exercitatio scientiam et mentis penetrationem gignit. Quare maximopere procuranda est, si quis discendo proficere velit. Quod ut fiat, causae unde pendet, animadverti debent. Earum autem una est vividior ac potentior actio obiecti, eiusque praestantia et novitas. Deinde dispositio quaedam animi, qui in contemplationem hanc potius, quam aliam valde propendeat, vel erga obiectum, in quo versatur, bene affectus sit. Sed potissima causa attentionem in nobis efficiens in voluntate sita est, quae mirum in modum ad considerationem animi avocandam vel revocandam pollet.

46. Ad associationem vero idearum quod attinet, hoc nomine usurpatur vinculum illud, quo, ut experientia testatur, ideae in

nobis mutuo connectuntur, ita ut una alteram consequatur eiusque adminiculo revocetur. Haec esse potest vel naturalis vel arbitraria, prout vel ab ipsa rei natura vel a libito cogitantis fundamentum accipit. Primum quidem; quia, cum ordo idealis reali respondeat; efficitur ut, quemadmodum res cognatione aliqua et nexu inter se saepe tenentur, sic etiam ideae nexum inter se servant ac veluti societatem. Alterum vero; quia, ut quisque est conscius, etsi obiecta disparata sint, tamen ea potest quis, si velit, in consideratione sic mutuo colligare, ut excitata unius idea alteram post se quodammodo trahat. Sic sermonem addiscimus, ideas determinatis vocibus adnectentes. Associationis vero principia, ut alias inuimus, tria ab Humio numerantur: similitudo, temporis aut loci coniunctio, relatio causam inter et effectum. Sed licet fateamur haec esse praecipua, tamen ad ideas consociandas quamlibet relationem sufficere arbitramur, sive sit coëxistentiae, sive ordinis, sive dependentiae, sive oppositionis, sive mensurae, sive alia generis cuiuscumque.

47. His obiter explicatis, ad propositum revertamur. Itaque ut obiectum memoria retinere valeamus, aliquis semper non levis attentionis gradus exquiritur. Nec ea plerumque sufficit, quae spontanea est, et in omni semper inest perceptione, sed illa exposcitur, quae a voluntate procedit et reflexum quemdam conatum animi involvit quoad obiecti considerationem. Immo etiam memoriae tenacitas gradibus attentionis obiecto adhibitae respondere solet. Quare, ceteris paribus, quo intensior haec fuerit, eo firmitus res apprehensa inhaeret memoriae; quo contra debilior, eo facilius res dilabitur. Ad rem Baconus: « Quae expectantur et attentionem excitant, melius haerent quam quae praetervolant. Itaque si scriptum aliquod vicies perlegeris, non tam facile illud memoriter discas, quam si illud legas decies, tentando interim illud recitare et ubi deficit memoria inspiciendo librum 1. »

Alterum quod ad reminiscendum iuvat est associatio idearum. Inde enim fit ut, occurrente obiecto, quod una cum alio attentio-

ne quadam perceptum est, huius idea recurrat animo. Sic si templum invisas, ubi eloquentem audieris concionem aut magnum conspexeris virum, continuo horum ideae una redibunt. Haec associationis lex a Galluppio sic proponitur: elapsa perceptio, si complexa erat, integra instauratur, cum pars eius excitatur in animo 1. Eiusmodi porro associatione idearum ars *mnemonica* nititur; quae, tota quanta est, versatur in mediis suppeditandis, quibus ordine quodam et nexu ideae instruantur mutuo, ut facile altera alterius adminiculo revocetur. Atque haec de memoria satis quidem dicta sunt.

ARTICULUS VIII.

De vi reflectendi.

48. Vis intelligendi, seu mens, cum non modo sit simplex sed etiam inorganica, optime potest attingere non modo actus aliarum facultatum, verum etiam proprios. Hinc ens intellectu praeditum cognitione sua in se plene convertitur: *Illa quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales, redeunt ad essentiam suam reditione completa* 2. Id autem sensui competere nequaquam potest; qui, cum ab organo in operando pendeat, in suum proprium actum redire nequit. Et quoniam reflexio, proprie dicta, hunc reditum importat; clarissime patet, eam vim a sensibilitate esse plane distinctam. Quid vero sit et quo actu contineatur, in Logica satis inuimus; hic tractationem ibi inchoatam perficiemus.

PROPOSITIONES.

49. PROPOSITIO 1.^a *Vis reflectendi ab intelligentia non differt.*

Probatur. Id patet in primis ex ipsa notione huius facultatis. Nam reditus in proprium actum evidenter importat ut potentia, quae

1 *Lezioni di Log. e Met.* Vol. IV, lez. 90.

2 S. THOMAS, Q. Disp. Quaestio, *De Veritate*, art. IX.

Instit. Phil. Vol. III.

redit, eadem sit atque illa, quae motum arripuit. Deinde patet ex universalitate obiecti, quod proprium est intelligentiae. Haec enim nullis limitibus per se adstringitur, sed respicit omne verum, quod ei rite proponitur. Actus autem, quos elicit, hoc ipso, quod realitatem participant, participant veritatem, et rite ad percipiendum sunt propositi. Denique, ratio, cur aliqua facultas non possit reflectere supra seipsam ea est, quia ab organo intrinsecus pendet. At vero intelligentia ab hac dependentia omnino vacat.

50. PROPOSITIO 2.^a *Reflexio intellectus potest esse vel psychologica, quae dicitur conscientia; vel ontologica, quae dicitur recogitatio.*

Probatur. Cum mens in praevidiam cogitationem revertitur, ipsam spectare potest vel subiective vel obiective, quatenus in ipsa considerat vel entitatem qua constat, vel obiectum circa quod versatur. In primo casu illam respicit, prout affectio quaedam est subiecti cogitantis; in secundo, prout repraesentatio est obiecti a cogitante distincti. Reflexio sub priore aspectu, iure dicitur *conscientia*; siquidem cognitio est cum sensu ipsius subiecti cognoscentis sociata. Sub aspectu autem posteriore, merito appellatur *recogitatio*; siquidem obiectum, antea cogitatum, ab ipsa iterum cogitandum assumitur.

Adverte I. Ipse actus a conscientia perceptus potest recogitationi subiici, quatenus per novam reflexionem apprehendatur. Hinc conscientia dividitur in directam et reflexam.

Adverte II. Recogitatio, quae sub ductu voluntatis exercetur, ad praevidiam cogitationem iterum percipiendam et veluti relegendam; ea est, quae solet a nonnullis nomine *reflexionis* generatim designari. Etenim in cogitando duo tempora distingui debent. Unum est contemplationis spontaneae, cum videlicet animus primaria quadam perceptione rem contuetur; alterum vero contemplationis deliberatae, quae tum exercetur cum animus voluntarie attentionem aciemque mentis ad praevidiam cogitationem convertit. Id ita esse dubitari minime potest. Nam quisque vivide experitur se posse pro libito interiorem animi intuitum ad ideas, quas acquisivit, retorquere; ut eas denuo et attentius contempletur. Immo

vero quamdiu id non facit, nunquam distinctionem ordinemque in perceptionibus reperit, sed complexa tantum et confusa obiectorum repraesentatione tenetur. At hanc voluntariam reflexionem perceptio spontanea et non libera praecesserit necesse est; secus infinitus quidam processus actionum incurreretur. Nam status reflexus alium, in quem reditus fiat, certe subaudit; qui si iterum reflexus fingitur, alter ipsi praeiverit opus est; atque ita deinceps, quin initium aliquod, in quo sistere liceat, comperiat. Ut igitur absurdum hoc vitetur, fatendum omnino est animum a statu quodam spontaneo et non libero perceptiones suas inchoare, in eoque exordium operationum eius revera poni.

51. PROPOSITIO 3.^a *Primo et spontaneo actu conscientiae non attingitur nuda existentia cogitantis, neque mera eius cogitatio ex qua ratiocinando ipsiusmet existentia deducatur.*

Probatur prima pars. Cum actus reflexus directum supponat, conscientia exerceri non potest, nisi cogitatio alia praevia subaudiatur, quae in obiecto aliquo, a nobis distincto, contemplando versetur. Ergo cum animus in semet primo revertitur, se cogitantem reperit, eaque cogitatione affectum et quodammodo indutum. Sic igitur se contuetur, nimirum ut existentem et cogitantem; immo ideo contuetur existentem, quia contuetur cogitantem. « Non per essentiam suam sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc, quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanae mentis ex actu intellectus consideramus 1. »

Probatur secunda pars. Si existentiam subiecti cogitantis ratiocinando cognosceremus, iam quaeri posset utrum illam inferamus ex conscientia quae modificationes animi refert ut nostras, an secus. Si primum assumitur, iam eadem conscientia eodemque actu subiectum ipsum individuum saltem confuse attingi conceditur. Sin vero modificationes illae per se, et non quatenus nostrae

1 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 87. a. 1.

sunt, percipi dicantur, tunc ex ipsis non aliud inferri potest nisi existentia subiecti cuiusdam in genere non vero concreti indivi-
dui, ad quod revera pertinent.

Corollarium. Factum igitur, quod primo et immediate a conscientia attingitur, est subiectum cogitans, prout actu cogitat seu cogitatione aliqua afficitur. In hac perceptione nulla notio infiniti continetur. Nam ad infinitum non ope conscientiae sed ope rationis assurgimus, quae existentiam supremi entis, limitum expertis, ex contingentia entium finitorum deducit. Quapropter incassum in primo actu conscientiae id quaereretur, quod posterioris et longe diversae operationis obiectum est ¹.

ARTICULUS IX.

De Voluntate.

32. Radix appetitionis remote est ipsa natura; proxime vero est cognitio. Remote est natura; quia, cum res omnes ad proprium finem collineare debeant, indita est singulis propensio quaedam, qua ad eius ademptionem nitantur. Proxime vero est cognitio, quia in entibus cognitione praeditis id, ad quod niti debent, cognitione proponitur. Unde ortum habuit tritum illud sermone proverbium: *Ignoti nulla cupido*.

Iam vero vis appetendi, quae intellectualem cognitionem sequitur, voluntas nominatur; quae proinde nihil est aliud, nisi appetitus rationalis. Haec duplex obiectum spectare potest: finem videlicet et media. Finis absolute est felicitas; media vero, quae-

¹ Id dicimus contra Cousin, qui sic perceptionem conscientiae describit: « Le fait fondamental de la conscience est un phénomène, composé de trois termes, savoir: le moi et le non moi, bornés, limités, finis; de plus l'idée de quelque autre chose, de l'infini, de l'unité etc. et de plus encore l'idée du rapport du moi et du non moi, c'est-à-dire du fini à l'infini, qui le contient et qui l'explique; ce sont là les trois termes, dont se compose le fait fondamental de la conscience. »

Introd. à l'hist de la phil. lec. 6.

cumque ad felicitatem afferendam concurrant. Item duplici actu gaudere potest, necessario et libero. Ille est, qui proposito obiecto, nequit cohiberi; hic contra qui, obiecto proposito, cohiberi potest vel etiam in contrarium flecti. Quare duplex libertas distingui solet: altera quae actum exercendum vel omittendum, altera quae actus diversos vel oppositos respicit. Prima appellatur libertas *contradictionis* vel etiam *exercitii*, secunda libertas *contrarietatis* vel *specificationis*, prout ad actus contrarios vel tantum specie diversos refertur. Quocumque autem sensu accipiatur libertas, in vera facultate sita est se determinandi ad partem unam potius quam aliam, ex iis quae ad optandum proponuntur. Haec determinatio vocatur electio, quae proprie exercitium libertatis constituit. « Proprium liberi arbitrii, ait S. Thomas, est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato; quod est eligere 1. »

PROPOSITIONES.

53. PROPOSITIO 1.^a *Voluntas libertate non gaudet in appetitione finis, nempe felicitatis, ut sic apprehensae. Idem dicendum est de appetitione mediorum, quae cum fine necessario connectuntur.*

Probatur. Felicitas, ut talis apprehensa, nonnisi bonitatem offert; circa autem bonitatem, quae nonnisi ut bonitas apprehenditur, animus indifferens esse non potest. Nullam enim ibi rationem detegit, cur obiectum respuat; cum ad bonum natura sua sit inflexus. Praeterea felicitas absolute terminum constituit, ad quem animus vi naturae propellitur. At vero in tendentia ad terminum sibi naturaliter praefixum, indifferentiam habere non potest; siquidem in hoc non a seipso sed a natura determinatur. Denique felicitas, abstracte considerata, cum bonitatem obiciat limite carentem, appetitum undique explet, eiusdemque capacitati satisfacit. Quod vero ita est, nequit non appeti; movens enim neces-

1 Summa th. 1. p. q. 83. a. 2.

sario gignit motum in re, ad quam movendam se applicat, si eius potentiam exaequat.

Ex his sequitur, eadem omnino necessitate adstringi animum in iis concupiscendis bonis, quae cum felicitate sive tanquam media sive tanquam conditiones necessario copulantur. Qui enim efficaciter vult finem, eadem efficacitate vult etiam media ad illum necessaria, nec non conditiones, sine quibus obtineri finis nequit. Sic non possumus non diligere vitam, quamdiu ipsam ceu fundamentum omnis boni ac beatitudinis cogitamus.

54. PROPOSITIO 2.^a *Circa media, quae repraesentantur tanquam non necessaria ad finem seu felicitatem, voluntas vera gaudet libertate arbitrii.*

Probatur. Quidquid fatalistae ac materialistae ad humanam libertatem evertendam obiecerint (quorum sophismata inferius confutabimus), eius veritas, factum constituit maxime certum et per se cuique manifestum. Nemo enim est qui non sentiat se libera ornari vi, qua ad agendum pro libito sine ulla necessitate procedat. Profecto necessitas in determinatione ad unum sita est. At vero sibi quisque est conscius, se ita e duobus bonis finitis, sibi propositis, alterutrum eligere, ut utrumque respuere aut contrarium eius, quod elegit, amplecti potuerit. Sic si cui standi aut deambulandi optio detur, is procul dubio intime experietur inesse sibi potestatem reiiciendi utrumque, si velit, seque ad sedendum potius conferendi. Quod si alterutrum acceptat, illud sic acceptat, ut vivide persentiscat in eius potestate fuisse se ad oppositum flectere. Idem dic de aliis sexcentis; in quibus animus actionem suo arbitratu et optione regi videt, et non modo principium, unde illa emergit, sibi inesse, sed ipsam actionis determinationem ex se pendere intime conscit.

Nec deceptio ulla in hoc suspicanda est; siquidem sensus hic communis est et ineluctabilis et constans et vivida instructus perspicientia discriminis, quod inter actiones eiusmodi et actiones mere spontaneas intercedit. Nam cum felices esse sic volumus, ut miseri esse neutiquam velle possimus; persentit animus se felicitatem sic amare, ut eam odisse nullo modo possit. At contra

actus liberos sic se elicere sentit, ut eos non modo libenter faciat, sed pleno etiam suae voluntatis dominio.

Itemque quis non experitur se ita ad eligendum flecti, ut deinceps si eventus prospere accidat, sibi de electione gratuletur laudique verlat; sin contra, se incuset vilioque sibi deliberationem tribuat, atque ex ante actis quid postmodum facto opus sit consilietur? Quis, si prave agit, conscientiae stimulis non torquetur? Sin contra bene operatur, interna animi pace non perfunditur? Haec cuique notescunt per sese, tantaque fulgent evidentia, ut vividior libertatis sensus, ad eam indubie testandam, desiderari non possit.

Prolatum argumentum, ex ineluctabili conscientiae testimonio desumptum, tantae est firmitatis, ut rem plane definiat. Nihilominus propter rei gravitatem alia e rationis penu deprompta adiciam, quae dum originem libertatis aperiunt, eius veritatem solidius etiam statuunt. Iam age, nulla facultas necessario trahitur ab obiecto, quod nec eius capacitatem explet neque ex alio, quod id faciat, necessario nectitur. Nam cum horum neutrum accidit, nulla est causa ratioque plene efficiens motionem. Sic ex. gr. lapis plurium librarum pondo attolli sursum nequit, nisi vis consentanea applicetur, quae eius gravitatem superet. At vero voluntas, cum intellectum sequatur, capacitatem habet limite vacuam, nec nisi in bono numeris omnibus absoluto expletamque felicitatem suppeditante conquiescit. Ergo nonnisi ab huiusmodi obiecto rapitur necessario. Ab aliis, quae nec felicitas sunt neque cum illa necessario nectuntur, necessario pertrahi nequit. Si igitur ea eligit; in tantum eligit, in quantum ad illa se libere inflectit.

Praeterea ita se habet voluntas ad finem et ad media illuc ducentia, ut se habet intellectus ad prima principia et illationes inde derivatas. At intellectus ad assensum non cogitur, nisi vel a primis principiis, per se evidentibus, vel ab illationibus iis, quae si verae non essent, principia etiam illa veritate destituerentur. Ergo ratione pari voluntas a fine tantum necessario rapitur, et a mediis, quae si deessent, finis ipse frustraretur eventum. Alia igitur, quae non sunt eiusmodi, si eliguntur, ex libera tantum vo-

luntate eliguntur. Et sane, cum voluntas rationis ductum sequatur; in objecta non aliter ferri potest, nisi prout ipsi a ratione proponuntur. Iam vero ratio, ut felicitatem tamquam obiectum omnino appetendum, sic cetera bona, non necessaria, tamquam indifferentia repraesentat; seu sub tali offert aspectu, ut possint appeti vel omitti, quin vera perfectione ac beatitudine privemur. Ergo ad ea appetenda quod pertinet, voluntas indifferens omnino manet et libera; ac proinde, si ad illa fertur, ex propria determinatione fertur.

Hinc patet radicem libertatis in ratione sitam esse, quatenus indifferentia iudicii gaudet quoad bona particularia, quae cum beatitudine non connectuntur. Ad rem S. Thomas: « Homo agit iudicio: quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia; et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est 1. »

Denique ne longior sim, veritas, quam tuemur, oppido confirmatur ex universali sensu naturae. Quorsum enim leges ad homines a vitiis deterrendos ferimus; honestas actiones remuneramus, turpes poena dignas ducimus; sceleratis hominibus succensemus, probos dilaudamus; amicis salutaria consilia praebemus; de agendis consultamus; iussis aut cohortationibus erga alios utimur? Haec quae universo hominum generi communia sunt, satis superque ostendunt omnibus alte defixam esse sententiam, actiones humanas non ex ineluctabili necessitate, sed ex singulorum arbitrio ac propria determinatione procedere. At vero communi naturae sensui falsum subesse non potest.

1 *Summa th.* I. p. q. 83. a. 1.

Solvuntur difficultates.

55. *Obiic.* I. Bayle argumentum a certissimo conscientiae testimonio depromptum sic infirmare conatur. Idem sensus libertatis in nobis maneret, etiamsi non superabili necessitate ad volendum adduceremur. Nam etiam tum nos esse qui volumus, actionesque illas intrinsecus nos afficere sentiremus. Ergo conscientia non est idoneus libertatis testis. Et sane si lapis ex. gr. dum deorsum tendit, vel acus magnetica, dum ad polum vergit, cogitatione et conscientia frueretur; aequè ac nos se illius determinationis esse principium existimarent.

Itemque, quemadmodum perspicue sentimus nos esse, licet simus ab alio; sic vivide sentire possumus nos velle, quamvis ad volendum extrinsecus compellamur. Quod si conscientia contrarium testari videtur, id ex praeiudicio quodam repeti posset; quemadmodum ex praeiudicio repetendum est quod animus in corpus, et vicissim corpus in animum agere censeamus.

Resp. Videte sceptici hominis acumen! Tota eius ratiocinatio extra statum quaestionis evagatur. Conscientiae enim testimonium, ex quo voluntatis libertatem ostendimus, non modo refert actiones liberas intrinsecus nos afficere, sed refert etiam eas ab arbitratu et electione nostra prorsus proficisci. Ex quo fit ut, cum ad operandum progredimur, antea deliberemus, post deliberationem quid faciendum sit decernamus, dumque agimus interrumpamus actionem, vel etiam si lubet, in oppositam convertamus.

Quapropter absurda illa hypothesis de lapide vel de acu magnetica cogitante et consciente, inepta omnino est. Ea enim corpora etiamsi conscientiam acciperent, tamen nullum libertatis sensum experirentur, sed tantum motus illos sibi inesse persentiscerent. Atque hoc non solum ratione patet, verum etiam facto. Ratione quidem, quia sentiri nequit quod non est; motus autem illi non ex propria subiecti determinatione procederent. Facto autem, quia probe per conscientiam distinguimus actus, qui in nobis necessarii sunt, ab iis qui libertate donantur. Sic qua evidentia

sentimus voluntatem libere in nobis agere; eadem sane deprehendimus intellectum vel sensum operari necessario. Idem dicatur de aliis exemplis; velut ex. gr. cum quis, labante pede, humi procumbit, perspicue sentit se non ruere quia vult, sed quia vi gravitatis deorsum fertur invitus.

Alia, quae subiungit Bayle, non magis ad rem faciunt. Nam etsi simus ab alio, tamen revera sumus. Hoc secundum conscientia testatur, et in hoc sane non fallitur. Primum vero nec testatur nec inficiatur, cum ad ipsam non pertineat. Idem repone ad alterum, quod additur, de mutuo influxu animi et corporis. Conscientia enim refert quidem animum in corpus influere, atque, dum id refert, vacat errore. Corpus autem per se influere in animum nullo modo refert; sed si qui asseruere, id non ex conscientiae testimonio sed ex errore mentis derivarunt. Praejudicia demum tribuere conscientiae non nisi sceptico dignum est; sed eius testimonio fidem plenissimam esse habendam cordatus nemo negabit.

Obiic. II. Argumentum e poenarum sanctione desumptum nihil evincit; nam bruta animantia libertate privantur, et tamen ob nocivas actiones verberantur a nobis vel etiam morte plectuntur.

Respondeo negando paritatem. Nam cum bruta poenis afficimur, hae minus proprie appellantur poenae; nec a nobis sic infliguntur, quasi opinemur actiones illas bestiis merito verti aut culpae. Sed idcirco bruta percutimus, ut phantasmate doloris incussi ab actione renovanda deterreantur. Quando autem morte plectimus; id propterea facimus, ut a nociva bestia nos liberemus, vel etiam ut phantasmate mortis terror ceteris belluis inculciatur. At contra cum homines inique operantes puniuntur, id hac persuasionem fit, quia putatur flagitiosum opus iisdem vitio ac demerito esse tribuendum, atque ut non instinctu sed electione deinceps a prava actione se absteineant.

Obiic. III ex Collins. In actionibus nostris considerari possunt vel cogitationes, vel volitiones, vel motus externi. Cogitatio certe libera non est; ea enim in obiectis, prout se offerunt, detegendis vel iudicandis versatur. In volitionibus vero, cum obiectum proponitur, necesse profecto est ut voluntas ipsum vel appellat vel

respuat vel consilii capiendi deliberationem differat. Aliquem igitur actum illico gigni necesse est. Quod si libertas in eo ponatur, quod duobus propositis bonis alterutrum eligere integrum sit; id etiam falsum apparet. Nam haec bona vel erunt aequalia, vel inaequalia. Si inaequalia; quod minus est, eligi a voluntate non potest; secus haec non in bonum sed in malum ferretur. Sin erunt aequalia, quod difficile factu est; quaedam exstabunt in unoquoque homine dispositiones, quae eius electionem determinabunt. Nulla est igitur actio voluntatis libera. Denique ad motus externos quod attinet, hi ab impulsu voluntatis procedunt. Ergo liberi esse non possunt. Nullus igitur in homine est actus liber.

Resp. Ad primum *distinguimus*: Cogitatio non est libera quoad specificationem, *concedo*, quoad exercitium, *subdistinguo*: vi sua, iterum *concedo*; vi voluntatis, *nego*.

Obiecto evidenter proposito, facultas cognoscitiva nequit illud non apprehendere; atque idcirco cogitatio libera non est quoad specificationem. At libera saepe est quoad applicationem sui et gradum attentionis quam obiecto adhibet; idque non per se, sed ope voluntatis, cuius imperio omnes facultates animae, exceptis vegetativis, quoad exercitium subiiciuntur. Etsi enim voluntas nequeat operari nisi moveatur ab intellectu, bonum aliquod proponente; tamen, in actu semel constituta, potest non modo in ceteras facultates sed in ipsum intellectum influere. Optime enim potest considerationem mentis ab obiecto proposito avocare et in aliud flectere, eiusque attentionem vel in uno contemplando colligere vel in plura dispergere. Ergo etsi cognitio ratione sui libera non sit, saepe tamen libera est ratione voluntatis; cuius imperio in statu reflexionis eo modo, quem diximus, subiacet 1.

1 « Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum et impellens movet impulsam; et hoc modo voluntas movet intellectum et omnes animae vires. »
S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 82. a. IV.

Alterum vero, quod adversarius addit, contrarium omnino probat. Nam si, proposito bono, voluntas eligendi vel respuendi aut etiam electionem differendi vim habet; certe quod unum ex tribus his faciat, ab eius pendet arbitratu. Hoc autem, ut quisque videt, usum libertatis importat.

Demum de optione inter duo bona finita evidens responsum est. Nam sive ut aequalia sive ut inaequalia proponantur, voluntas pro libito vel utrumque dimittere vel alterutrum eligere potest, etiamsi inferius esse contueatur. Neque in hoc malum appetit; siquidem illud eligit, non quia inferius est, sed quia consentaneum ipsi est et bonum. E libero igitur arbitrio electio tunc determinatur, cum nulla necessitas cogat ut eligatur oppositum. Hoc igitur cum constet, de libertate etiam motuum externorum constabit; siquidem hi voluntatis imperio reguntur. Nihil igitur Collins contra libertatem evincit.

Obiic. IV. Voluntas determinatur ab ultimo iudicio practico. Ergo libera non est; siquidem ab intellectu determinationem accipit.

Resp. Ut solutio intelligatur, explicandum est prius quid hoc loco nomine iudicii practici usurpetur. Itaque iudicium intellectus circa aliquid appetendum vel respuendum dividi solet in speculativum et practicum. Speculativum iudicium dicitur, quo obiectum asseritur bonum esse vel malum, ac proinde dignum quod appetatur vel reiiciatur. Practicum vero, quo, post calculum momentorum, definitur obiectum in talibus rerum adiunctis, seu, ut dici solet, hic et nunc et omnibus inspectis, eligendum esse vel respuendum.

Iam vero Bellarminus, una cum aliis, concedit quidem voluntatem ad eligendum prodire non posse sine praevio iudicio practico, quod ipsam ad alterutram optionis partem inclinet. Inficiatur vero libertatem exinde debilitari; cum ipsum iudicium practicum a libera voluntate oriatur, quae attentionem mentis libere dirigit ad ea contemplanda motiva, ex quibus unum potius quam aliud iudicium practicum dimanet. Quare in hac sententia

determinatio, ex iudicio practico in voluntatem inducta, non antecedit sed consequitur exercitium libertatis.

Aliter sentit Suarez. Is enim tuetur in primis non esse necessarium ut iudicium practicum quamlibet voluntatis electionem antevertat, cum revera sufficiens sit iudicium speculativum, quod dumtaxat praelucente, saepenumero electio peragitur. Deinde adiungit, etiamsi iudicium practicum electionem voluntatis, quod plerumque obtingit, antecedit; ab ipso tamen voluntatem minime determinari, quippe quae, eo etiam iubente, potest in oppositam partem flecti pro libito.

Harum sententiarum, quae magis arridet, assumatur; utraque enim solidis rationibus fulcitur et ad obiectionem solvendam facit. Quid vero in ea re S. Thomas senserit, non satis mihi perspicuum est, quamvis videatur in priorem sententiam magis propendere. Nam electionem, in qua usus libertatis consistit, non separat a iudicio ultimo mentis, quo consultatio terminatur; et hoc ipsum iudicium ab actu voluntatis pendere dicit. En eius verba: « Iudicium (*nempe ultimo practicum*) est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primo quidem per sententiam rationis, et secundo per acceptionem appetitus. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, a quo nominatur liberum arbitrium 1. »

Obiic. V. Voluntas potentia quaedam est. Atqui potentia, ut actum induat, ab alio eget determinari; quidquid autem ab alio determinatur, non est liberum. Ergo voluntas non est libera.

Resp. *Distinguo maiorem*: Voluntas potentia est activa et libera, *concedo*; mere passiva, *nego*. Duplex potentiae genus considerandum est: ea, quam passivam nominant, quaeque non offert nisi determinationis suscipiendae capacitatem (cuiusmodi est ex. gr. potentia marmoris quoad rotunditatem); et activa, quae vis quaedam est et principium actionis eliciendae. Superior libertate non gaudet, et ab alio eget determinari. At posterior dividitur in necessariam et liberam, prout eius operatio a sola natura, vel ab

1 *Summa th.* 1. p. q. 83, a. 3 ad. 2^m.

eius electione procedit. Ad hoc ultimum genus pertinet humana voluntas, ut argumenta adducta superius luculenter ostendunt.

Obiic. VI. Id, quod praevidiam aliquam conditionem necessario sequitur, ipsum quoque necessitatem induit. Atqui actiones humanae necessario consequuntur divinam scientiam. Ergo non sunt liberae sed necessariae.

Resp. Actiones humanae sequuntur divinam scientiam non tamquam effectus ab ea determinati, sed tamquam eventus infallibiliter praevisi. Quare duratione non determinatione ab ea praeceduntur. Duratione quidem, quia Dei cognitio aeterna est, et actiones humanae contingunt in tempore. Non vero determinatione; siquidem non quia Deus novit, actiones humanae futurae sunt; sed quia futurae sunt, Deus novit. Qua in re nemo non videt nos hic de sola scientia loqui, quam *visionis* theologi appellant; hanc enim dumtaxat tangit difficultas. De illa vero, quae rerum futurarum determinationem praecedat, quaeque vel *simplicis intelligentiae* vel *conditionata* nominatur, in theologia naturali disseremus.

ARTICULUS X.

De Habitibus.

56. Facultas dicit tantum vim operandi, seu eliciendi actionem, sive id cum facilitate sive cum difficultate fiat. At, quemadmodum experientia constat, nos saepe iterato actuum exercitio facilitatem quamdam operandi sic acquirimus, ut quod antea lente et magno attentionis usu operabamur, deinceps nullo negotio et sine animi mora faciamus. Patet id in artibus et scientiis ac potissimum in exercitio voluntatis. Huiusmodi dispositio quae in potentiam inducitur ut prompte et facile operetur, dicitur habitus; qui proinde, in quantum refertur ad potentiam, definiri potest: qualitas per se stabilis, iuvans et promovens subiectum ad facilius operandum. Dicitur qualitas, ut distinguatur ab essentia. Dicitur per se stabilis, ut distinguatur a mera dispositione, quae inchoat habitum et per se facile removeri potest. Dicitur iuvans et promovens subiectum

ad facilius operandum, ut indicetur proprium munus habituum, quod est respicere operationem (pertinent enim ad potentias, quae totae quantae sunt ad operationem referuntur), et non tribuunt primam facultatem operandi, id enim confertur a solis potentiis.

Habitus potest esse non solum acquisitus verum etiam infusus. Nihil enim vetat quominus Deus in facultatibus creaturae producat virtute sua, quod iteratio actuum productura fuisset. Sic tribuit Adamo scientiam rerum, quam ipse observatione et industria comparare sibi potuisset. Praeterea habitus potest esse vel naturalis vel supernaturalis, prout ad operationem quae vim naturae non excedit, aut ad operationem natura altiore roborat. Denique esse potest speculativus vel practicus, prout cognitionem respicit vel opus a cognitione diversum.

Potentia ut possit esse subiectum habitus, necesse est ut ad plura se habeat ac proinde indeterminationem aliquam praeferat. Si enim determinata est ad unum, nulla dispositione superaddita eget, qua ad hoc potius quam aliud inflectatur. Hinc bruta per se inepta sunt habitibus suscipiendis. Immo etiam nos quoad illas potentias, quae ex instinctu et sola inflexione naturae operantur, habitus non contrahimus.

PROPOSITIONES.

57. PROPOSITIO 1.^a *Habitus est aliquid reale et a potentia, quam afficit, realiter distinctum.*

Probatur. Prima pars patet; nam habitus habet effectum realem. Iuvat enim et quasi auget virtutem potentiae, eique impulsu quemdam addit et veluti pondus, quo illa ad actum citissime et sine labore feratur. At vero realis effectus nonnisi ex reali causa procedere potest. Multo magis id elucet in habitibus supernaturalibus, qui potentiam evehunt ad actus altioris ordinis, eique novam propemodum potentiam largiuntur.

Secunda pars facile demonstratur. Nam quoad habitus supernaturales ne dubium quidem rationabiliter moveri potest; cum sint superioris ordinis, quam sit subiectum cui insunt, atque ideo cum

eius realitate nonnisi absurdissime confunderentur. Quoad habitus vero naturales argumentum desumitur ex eo, quod esse possunt vel abesse, manente potentia. Nam nihil est magis evidens, quam a subiecto realiter distingui quidquid, eo permanente, advenire potest vel discedere. Hoc autem contingit de habitibus, qui potentiae praeexistenti adiciuntur, ac desuetudine et contrariis habitibus remouentur, non remota potentia.

58. PROPOSITIO 2.^a *Habitus non consistunt in quadam perenni et continuata operatione.*

Probatur. Id constat in primis experientia. Nam mathematicus ex. gr. saepe nullum calculum aut demonstrationem instituit, sed aliis negotiis vel cogitationibus dat operam; nec tamen per hoc habitum exuit scientiae quam acquisivit. Idem dic de aliis habitibus tum intellectualibus tum moralibus, quibus ornatur; quorum certe actus non modo in somno sed saepe etiam in vigilia nullos elicimus.

Praeterea, habitus medium quoddam est inter potentiam et actum. Sed medium aequè distinguitur ab extremis. Ergo habitus, sicut realiter distinguitur a potentia, ita realiter distinguitur ab actu. Sicut igitur non est potentia sed affectio potentiae, ita non est actus sed dispositio ad actum. Unde S. Thomas iure ait eum, qui habitu ornatur, adhuc esse in potentia quoad actum: *sciens in habitu, est in potentia ad considerandum in actu* 1. Hinc statuit habitus non posse cognosci immediate per se ipsos sed tantum per actus ad quos inclinant. « Habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Iam autem dictum est quod nihil cognoscitur, nisi secundum quod est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut sit per se ipsum cognoscibilis; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitus, sive dum aliquis inquit naturam et rationem habitus ex consideratione actus 2. »

1 *Summa th.* 1. p. q. 79. a. 6.

2 *Summa th.* 1. p. q. 87. a. 2.

Denique, ille actus, in quo reponeretur habitus, est prorsus inutilis. Nam vel est huiusmodi ut inclinet et corroboret potentiam ad posteriores actus, vel secus. Si posterius dicatur, carebit natura et conditione habitus; qui, ut diximus, in inclinatione et iuvamine ad actum situs est. Sin primum, tunc ipsa inclinatio et iuvamen, quod affertur, erit habitus. Ergo actus, qui superstruitur, est plane supervacaneus.

Solvuntur difficultates.

39. *Obiic.* I. Videtur habitus esse aliquid fictitium. Nam eius munus esset disponere subiectum. Atqui subiectum satis disponitur per propriam formam. Ergo nullum opus est habitu.

Resp. *Distinguo probationem*: Eius munus esset disponere subiectum, quoad operationem et quidem proxime, *concedo*; quoad esse vel quoad operationem remote, *nego*.

Forma, quae rem constituit, disponit et perficit subiectum quoad esse. At, praeter esse, datur operatio; quae, licet tanquam a prima radice pullulet a forma, tamen saepe non plenam determinationem ab ea recipit; ac proinde necesse est habitus, vi cuius eiusmodi determinatio habeatur tanquam a principio proximo. « Forma, ait S. Thomas, ordinatur ulterius ad operationem, quae est finis vel via in finem. Et si quidem habeat forma determinare unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem praeter ipsam formam. Si autem sit talis forma, quae possit diversimode operari, sicut est anima, oportet quod disponatur ad suas operationes per aliquos habitus 1. »

Urgebis: Ex forma emergunt potentiae operativae, quae dicunt ordinem ad actum. Ergo per has satis superque habetur inclinatio ad operationem.

Resp. *Distinguo*: Emergunt potentiae operativae, semper cum determinatione ad unum, *nego*; saepe cum aliqua indifferentia, *concedo*.

1 *Summa th.* 1. 2.^{ae} q. 49. a. 4. ad 1.

Instit. Phil. Vol. III.

Habitus non adstruuntur, nisi quoad illas potentias, quae ordinem dicunt ad actum cum aliqua indeterminatione, ut est de voluntate quae libera est, et de ratione quae circa multa et opposita versari potest. At de illis potentiis, quae mere vi naturae operantur et sine ulla determinatione voluntatis aut rationis, non datur habitus: « Dicendum, sic S. Thomas, quod potentia quandoque se habet ad multa; et ideo oportet quod aliquo alio determinetur. Si vero sit aliqua potentia quae non se habet ad multa, non indiget habitu determinante. Et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatae ad unum 1. »

Obiic. II. Videtur vera sententia Cartesianorum quod habitus consistat in quadam operatione continuata et perenni. Nam habitus, cum afficiat potentiam, dicitur actus eius.

Resp. Haec difficultas, quae ambiguitate vocis abutitur, sic solvitur a S. Thoma: « Dicendum quod habitus est actus in quantum est qualitas, et secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem. Unde habitus dicitur actus primus, et operatio actus secundus 2. »

CAPUT II.

De natura animae humanae quoad se spectatae.

60. Facultates, quas descripsimus, ex aliquo manare principio quod nobis insit, perspicuum est. Nequit enim dari effectus sine causa; facultates autem notionem exhibent effectus in ente, quod iis ornatur. Quare si cogitamus, atque ideo cogitandi facultate gaudemus; debet profecto esse aliquid in nobis, quod huius facultatis origo sit et fons. Id nos intelligimus nomine animae. Quoniam vero non de anima generalim, sed de anima humana loqui-

1 *Summa th.* 1. 2.^{ae} q. 49. a. 4. ad 2.^m

2 *Summa th.* 1. 2.^{ae} q. 49. a. 3. ad 1.

mur, et homo est talis per rationem; innotescit profecto quaestionem nostram ad rationalem animam dumtaxat restringi seu ad principium intelligendi ac volendi, quod nominali definitione dici potest: Primum rationalis vitae principium. De anima igitur sic inspecta tractationem aggredimur, quid et qualis ea sit explicare conantes. Ex quo nemo non videt quantum intersit huiusmodi investigatio; cum circa rem versetur, quae non modo cum religione arcte coniungitur, sed totius humanae vitae cardo est et fundamentum. Natura enim animae patefacit finem, ad quem destinamur; et, quod consequens est, normam indicat iuxta quam mores temperare et conformare debemus. Capita autem, ad quae huiusmodi cognitio revocatur, haec potissimum esse videntur: quod anima substantia constet compositionis exparte et a corpore, quod informatur, non pendente; quod sit una in quoque homine et a principio vegetandi et sentiendi nequaquam distincta; quod sit immortalis et a Deo per creationem immediate producta. Haec gradatim demonstrabimus. Quomodo autem anima humana se habeat respectu corporis, in sequenti capite inquiremus.

ARTICULUS I.

De Animae humanae simplicitate.

61. Qui animam humanam, nobilissimam hominis partem, de gradu deicere et ad materiam revocare moliti sunt; *materialistae* nominantur. Omissis autem veteribus, quorum alii aetherem subtilissimum, alii iecur, alii secretiorem sanguinis partem, alii corporis temperamentum animum esse delirarunt; inter materialistas recentiores praecipue memorantur Tolland, Hobbes, La-Mettrie, Volney, D'Holbach alique, qui animam humanam vel cum cerebro, vel cum temperie aut structura et motu corporis confuderunt. Sunt etiam, qui saltem incertum quid sit animus effutire; ut Traçy, qui asseruit, posse animum, sine discrimine, considerari vel ut aliquid ad corporis texturam pertinens, vel ut

monadem non extensam et sensibilitate frucentem, vel ut corpusculum subtile aëreum percipi et palpari nescium ¹.

Contra hunc Epicuri gregem tum hoc, tum duobus sequentibus articulis disputabimus.

PROPOSITIONES.

62. PROPOSITIO 1.^a *Anima humana est substantia.*

Probatur. Quod anima humana sit aliquid, nempe ens, non-nisi ab insano in controversiam vocari posset. Id enim, intellectis terminis, statim elucet, hoc ipso quod nomine animae sumitur vitalis operationis principium. Entis enim dumtaxat est agere; nec, nisi everso contradictionis effato, vis operandi nihilo concedi potest.

At vero, cum ens universe dividatur in substantiam et accidens; ultra harum notionum animae competat, fortasse quis ambiget. Verum haec dubitatio omnino evanescet, si consideretur non *quodcumque* vitae principium esse animum, sed *primum*. Quod sane convenire nequit, nisi substantiae. Accidens enim, quamquam esse possit secundarium vitae principium (ut sunt facultates quibus operatio vitalis exercetur); nunquam tamen potest esse principium primum. Non tam enim est ens, quam potius entis ens; et in substantia, ad quam refertur, radicem habet et fulcimentum. At vero cuius est esse, eius est agere; et quidem eo modo, quo esse competit. Quare accidens, ut per se non est, sic etiam per se non agit; sed respectu operationis non alium conceptum praebet, nisi instrumenti, quod a substantia movetur ac regitur. Ergo anima nequit accipi ut primum vitae principium, quin hoc ipso intelligatur esse substantia ².

¹ *Tract. de volunt. t. 1. p. 12 et seq.*

² Substantiam hic sumimus quatenus distinguitur ab accidente, abstrahendo a notione completæ vel incompletæ. Nam *per se esse*, prout negative accipitur, seu prout inhaerentiam excludit propriam accidentium, competere potest non solum naturæ perfectæ et integræ, sed etiam principiis eam constituentibus, si agitur de natura composita. Sic

63. PROPOSITIO 2.^a *Anima humana est essentialiter simplex seu non composita quoad essentiam.*

Probatur. Si anima humana pluribus constituentibus constaret quoad essentiam; horum vel singula essent primum principium vitae, vel unum. Si secundum hoc dicitur, stabit thesis; namque huiusmodi principium intelligimus nomine animae. Sin dicatur alterum, destruitur unitas et identitas principii cogitantis, contra evidentissimum conscientiae testimonium. Et sane, illa constituentia, sicut distincta inter se forent, ita distinctam operationem elicerent. Hanc igitur solam unumquodque illorum in se sentiret, et conscius nullo modo esset actionis alterius. Sic in hominum multitudine, singuli, qui illam conflant, seorsum sunt et seorsum agunt; nec communicare cum alio propriam actionem possunt, sed quisque suam dumtaxat experitur et circa ipsam dumtaxat reflexione versatur. At longe aliter est de anima. Haec enim nobis se manifestat tanquam unum idemque principium et fons omnium operationum quas exercemus, easque mutuo inter se comparat et discernit atque reditu cogitationis introspicit.

Nec dicas compositionem in anima concipi posse tamquam ex duplici tantum elemento, altero activo et altero passivo, ex materia nimirum et forma; quae sicut ad unam substantiam constituendam concurrunt, sic etiam concurrant ad unum exhibendum vitae principium. Nam in primis si ita esset, anima operatione sua nequiret se attollere supra compositum, ad spiritualia et universalia contemplanda. Deinde, ea hypothesis ex ipsa definitione animae prorsus excluditur. Nam primum vitae principium in eo casu es-

divisio substantiae exsurgit in completam et incompletam. « *Completa substantia* dicitur, ait Suarez, quae est aut intelligitur per modum totius seu integrae substantiae, quae sola interdum quasi per antonomasiam substantia appellari solet. Sic enim Aristoteles in capite de substantia negat differentias esse substantias: ut hoc modo assignari possit aliquod supremum genus substantiae, quod differentias habeat in quibus formaliter non includatur. Incompleta vero substantia dicitur omnis illa quae pars est substantiae vel ad modum partis concipitur, quo modo materia et forma substantiae sunt ex Aristotele 8. *Metaphys.* c. 2. et 2.^o de *Ani-*ma c. 1. » SUAREZ. Disp. Metaph. t. 2. disp. XXXIII. sect. 1.

set elementum activum, quod passivo coniungitur; vita enim activitatem importat. Illud igitur intelligeretur nomine animae. Tantum dici posset, principium eiusmodi, nempe animam, esse formam quae materiae coniungitur ad vivens corporeum efformandum. Id autem verissimum est, sed simplicitatem animae non debilitat; siquidem forma etiam ordinis inferioris, quam sint viventia, simplex est quoad essentiam.

Corollarium. Hinc vero sequitur animam non esse corpus. Nam corpus, ut ostensum est in Cosmologia, non est simplex in essentia, sed ex duplici principio constat, altero activo et determinante, altero passivo et determinabili. Demonstrationem huius veritatis late prosequitur S. Thomas in *Summa* praesertim *contra gentiles*, libro secundo, capite 49 et 65.

64. PROPOSITIO 3.^a *Anima humana est etiam extensive simplex seu non composita quoad partes integrantes.*

Probatur. Primo, extensum non est, nisi corpus; extensio enim, ut suo loco vidimus, compositionem supponit quoad essentiam in subiecto, quod afficit. Anima autem, ut paulo ante dictum est, corpus esse non potest. Deinde, exclusio extensionis evidenter infertur ex unitate et identitate principii cogitantis. Quod enim partibus constat, per partes agit; quae, cum distinctae sint inter se, actionem sibi per partes vindicant, et ad nullam ex integro referunt 1. At contrarium omnino de principio in nobis cogitante conscientia testatur. Quisque enim indubie persentit se una eademque vi obiectum utcumque immane sic apprehendere, ut apprehensio singularum partium simul ab alia compe-

1 Haec ratio non multum dissimilis est ab ea, qua S. Thomas probat ens intellectivum non esse corpus. Ait enim: « Nullum corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis. Unde et se toto totum aliquid continet et partem parte continet, maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem aliquam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem, cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus. » *Contra Gentes*, lib. 2. c. 49.

netretur; immo simul compenetrentur mutuo perceptiones omnes, quae invicem comparantur et perpenduntur ad iudicia et rationationes instituendas.

Tertio, idem evincitur ex reflexione, quam animus supra seipsum exercet. Vera enim reflexio in re extensa reperiri non potest. In extenso enim nequit idem in seipsum flecti. Sic ex. gr. cum chartae folium plicatur, nunquam eadem pars in seipsam redit; sed altera flectitur supra aliam. Atque ita quidem, ut, dum id fit, prior chartae conformatio et figura prorsus amittatur novaque exurgat partium dispositio. Quare si folium illud conscientia frueretur, dum reflexionem perageret, nunquam priorem sui modificationem attingeret, sed novam indueret; quam, ut deinceps per reflexionem perciperet, ob eandem rationem exueret, atque ideo nunquam ad exitum deveniret. At, ut quisque sibi est conscius, integer animus in seipsum redit, suasque omnes modificationes reflexione perlustrat. Quae quidem modificationes, dum actus reflexionis exeritur, non modo non evanescent, sed etiam vividiores constantioresque efficiuntur. Ergo non compositus sed simplex est animus.

Denique accedunt huc rationes omnes, quas pro spiritualitate animi statim afferemus; siquidem quod spirituale est, multo magis debet esse simplex, cum praeter carentiam partium, independentiam a materia importet.

Solvuntur difficultates.

65. *Obiic.* 1. Sic generatim opponunt materialistae. Qui animum ut substantiam simplicem et spirituales a materia omnino distinctam tuentur, hi rem quamdam nemini notam obrudunt, quae comprehendi cognitione nequit. Quare eam per negationes describere coguntur, aientes eam esse inextensam, individuum, sensui non obnoxiam, sine figura, sine motu, ab aliisque proprietatibus id genus liberam. Nulla igitur vera et certa et positiva illi vocabulo res subest, nisi forte significari velit ipsa materia infimile attenuata.

Resp. Idcirco adversarii animam ut rem incognitam, quae capi nequeat, habent; quia hominis excellentiam a se abdicantes, quidquid sensu non percipitur, generatim abiiciunt. At animus, quia simplex est, sensu quidem percipi nequit, sed intellectu optime apprehenditur. Eum enim rite concipimus ut substantiam a corpore distinctam et simplicem, quae sentiendi atque intelligendi facultate polleat, atque in operando nullis materiae conditionibus coërceatur. Quae certe positiva notio est et perspicua; immo etiam magis perspicua, quam illa sit, quae de corporibus habetur. Corpora enim non aliter noscimus, nisi tamquam substantias extensione aliisque praeditas characteribus, quos sensibus attingimus. Quae notitia in hoc vertitur, ut communis conceptus substantiae per ordinem ad proprietates nonnullas determinetur. At id longe melius fit in notione animi, quem substantiam esse cognoscimus, ex qua cogitandi appetendique operationes proficiscuntur. Determinationes enim huiusmodi, cum per conscientiam attingantur; longe clarius et firmiter innotescunt, quam quae sensibus exterioribus patent. Quare negatur omnino *antecedens*, ab adversariis obiectum, nimirum quod animus proponitur ut res nemini nota, quae cogitatione apprehendi nequit. Nec vero officit quod animus quandoque non aientibus sed negantibus vocibus explicetur. Id enim non conceptus, sed sermonis vitium est; quo saepe ea, quae tamquam realitates et positiones concipimus, per negationes oppositorum defectuum significamus. Quod praecipue intervenit, cum de rebus spiritualibus a sensuque remotis agitur; siquidem prima vocabula ad res corporeas innuendas accommodata fuerunt; cognitio enim hominis a sensu incipit.

Obiic. II. Anima movet corpus. Ergo tangit corpus; moventis enim cum moto oportet esse contactum. Atqui contactus nequit esse nisi corporum. Ergo anima est corpus.

Resp. *Distinguo primum consequens*: Ergo tangit corpus contactu virtutis, *concedo*; contactu molis, *nego*. *Distinguo* pariter *minorem*: Contactus molis nequit esse nisi corporum, *concedo*; contactus virtutis, *nego*.

Si vim haberet obiectio, non solum anima, sed Deus etiam et Angeli non possent movere corpora, nisi materia constarent. At licet ad motum gignendum, sicut ad quamlibet mutationem, contactus requiratur agentis cum patiente; tamen sufficit ut contactus sit solius virtutis nempe applicatio potentiae, quae ad effectum gignendum polleat. Ad rem S. Thomas. « Est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea, quae movet corpus 1. »

Obiic. III. Motus, quem anima imprimit corpori, superatur a resistentia materiae. Sic si brachio appendatur ingens pondus, nequimus ipsum attollere. At vero spiritus vim habere debet superiorem qualibet resistentia corporea.

Resp. *Distinguo maiorem*: Motus etc. superatur a resistente materia propterea quod anima non movet unam corporis partem, nisi media alia parte corporis quod informat, *concedo*; superatur movendo corpus se sola, *nego*. Adiunctam vero propositionem pariter *distinguo*: Spiritus, qui movet corpora ut substantia separata, vim habere debet superiorem qualibet resistentia corporea, *concedo*; spiritus qui movet corpora, ut informans aliquod corpus, ac proinde per vim organicam, *nego*.

Si res scite consideretur, obiectio non aliud probat, nisi animam esse formam corporis. Hinc enim efficitur ut non moveat corpus ad modum substantiarum separatarum, quae certe vi sua excedunt quamlibet vim corpoream; sed moveat corpus ad modum formarum substantialium, quae non ipsae per se impellunt, sed medio corpore, cui uniuntur et cuius partibus apte dispositis vim movendi tribuunt. Anima igitur motum impertit brachio et aliis membris mediis nervis motoribus, quae cum corpora sint, optime possunt in sua vi motrice a contraria resistentia aliorum corporum superari. Vis enim illa corporis non solum finita est sed etiam contemperata dispositionibus organismi. Quod vero per se sit simplex, nihil probat; nam etiam vis resistendi,

1 *Summa th.* 1. p. q. 75. a. 1. ad 3.^m

quae opponitur, simplicitate gaudet. Procedit enim a principio actuoso et simplici, quod omnia corpora, ut in Cosmologia dictum est, ad sui constitutionem exquirunt.

Obiic. IV. Vires animae nihil aliud esse videntur, nisi organa, quae a phraenologis in capite detecta sunt. Ergo anima confundi poterit cum ipso organismo corporeo ¹.

Resp. *Nego* prorsus *antecedens*.

Systema phraenologicum, prout a suis assertoribus proponitur, admitti sane non potest. In primis enim magna adest discrepantia inter eius fautores quoad numerum organorum et situm quorundam definiendum. Praeterea factis non satis nec semper respondet; immo etiam saepe penitus adversatur. Sic organum, quod theosophiae assignabant, etiam in capite arietum repertum est; et organum, quod stupiditati tribuebant, in calvaria ingeniosissimi Laplace se manifestavit; atque ita de aliis exemplis non paucis, quae commemorare non vacat. Tertio, organa assignat nimis determinatis propensionibus et fere respectu singularum actionum obiectorumque. Quare cum actiones et obiecta, ad quae ferri possumus, fine careant; carentia numero organa constituenda essent. Quarto, organa recenset facultatum et actionum mere rationa-

¹ Phraenologiae systema, quod etiam craniologicum appellant, a Gall quidem atque a Spurzheim discipulo eius inductum; hoc statuit. Propensiones, quae in unoquoque homine multifariam manifestantur, a quibusdam internis cerebri prominentiis pendent; quae, cum mature admodum in infante evolvantur, mollem adhuc eius calvam hac illac impellunt. Quare, cum temporis processu externae capitis durescunt partes, quaedam existunt extuberationes, iis adamussim respondententes quae intrinsecus cerebro insunt. Extuberationes huiusmodi, quas instinctus vel etiam facultates appellant (alii organa vocant,) diversae a diversis numerantur. Eas enim Gall ad tres et triginta revocat; Spurzheim plures recenset. Apud alios hic numerus augetur ita, ut nonnulli plusquam centum se in calva detexisse affirmant. Hinc porro iudicium sumi aiunt singularum propensionum, quas quisque sortitur; quae proinde calvae inspectione facile dignosci possunt. Quare pro sua quaeque diversitate prominentiae eiusmodi nominari solent, *organum metaphysicae*, *organum matheseos*, *organum homicidii*, *organum avaritiae*, *organum iracundiae*, et sic de aliis.

lium, ut organum iustitiae, religionis, et cetera. Quare videtur intelligendi et ratiocinandi vires cum sensibilitate confundere. Et sane eius systematis cultores aliqui eo processerunt, ut in perfectum sensissimum, immo materialismum, lapsi sint, atque animum nihil aliud esse effutierint nisi cerebrum. Quos inter Broussais intelligentiam ex huius motionibus progigni opinatur.

At vero id quam ineptum sit facile iudicabit qui mentem advertit ad ea, quae in capite superiore de facultatibus animi dicta sunt, et in praesenti de eiusdem natura disputamus. Atque ut in animi simplicitate tantum instemus, quis non videt adesse in homine oportere principium aliquod simplex, ab organis omnino diversum, ad quod operationes omnes cogitandi et appetendi referantur? Hoc enim excluso, nullo modo explicari posset unitas et identitas operantis, quam esse in nobis conscientia testatur. Nam organa illa distincta inter se sunt et separata; ac proinde, quot sunt numero, tot principia cogitandi praeberent. Praeterea, ut physiologi docent, cerebrum eiusque partes, quemadmodum reliquum corpus, sensim sine sensu quoad particulas, unde constat, commutatur. Unde temporis fluxu tota eius massa prior evanescit, et nova paulatim sufficitur. Si igitur in cerebro principium cogitandi reponitur, hoc in dies variari, ac tandem in aliud verti plane debebit. At vero, ut nemo non experitur, persona nostra et cogitandi principium idem manet iugiter et ex integro; ita ut eosdem nunc nos esse qui antea fuimus, quoad longissime recordari possumus, consciamus. Ergo, utcumque cerebri partes animo operanti subveniant, hunc ab iis omnino distinctum diversumque esse oportet.

ARTICULUS II.

De spiritualitate animae humanae.

66. Difficile dictu est quantum iactata instauration philosophiae rem hanc obscurarit, conceptu spiritualitatis cum notione simplicitatis confuso. Hinc enim accidit ut animus humanus ab anima

brutorum, quae simplex profecto est, non satis discriminaretur. Ad quam confusionem vitandam, probe intelligendum est quid ratio spiritualitatis rationi simplicitatis adiungat.

Simplicitas, ut saepe diximus, partium dumtaxat coagmentationem excludit. Quare illud simplex revera dicitur, quod extensione prorsus caret, atque una tantum et indivisibili realitate consistit. Contra spiritualitas non modo exclusionem partium, sed intrinsecam quoque independentiam a materia sibi vindicat. Unde spiritualis appellatur substantia, quae sic est simplex, ut a materia intrinsecus non dependeat; ac proinde quamvis forte materiam informat, ea tamen per se ad existendum non indigeat. Haec naturae conditio manifestatur ex operationibus; quatenus operatio cum sit effectus principii operantis, gaudere nequit perfectione, qua eius causa destituatur. Si igitur in aliquo ente operationes apparent, quae exerceantur sine intrinseco concursu organi materialis, ac proinde sint per se a materia independentes; idem inferendum erit de principio, unde operationes illae scaturiunt. Iamvero haec intrinseca independentia ab organo materiali evidentissima in homine est quoad operationes, quae ad intelligentiam et voluntatem spectant. Ex his igitur animi humani spiritualitas demonstranda est, non e puris sensationibus; siquidem sensationes, cum ab organis pendeant, non spiritualitatem sed solam simplicitatem ostendunt. Sed iam ad probationes veniamus.

PROPOSITIO UNICA.

67. *Anima humana est spiritualis.*

Probatur I. Ut quisque conceit, animus noster perceptiones, iudicia, ratiocinationesque peragit circa obiecta extra omnem materiam posita et undique spiritualia, ad quae internoscenda corpus influxu suo determinare non potest. Huiusmodi sunt Deus, intelligentia, virtus, honestas, ordo, vitium, pulchritudo, relatio, bonitas, possibilitas, aeterna duratio aliaque innumera quae corporeum transiliunt ordinem ab omni sunt concretione soluta.

Atque haec ita animus contemplatur, ut talia esse concipiat, eisdemque ratiocinando proprietates tribuat, quae spirituales omnino sunt et materiam omnem excludunt. Iam vero operatio eiusmodi ab organo corporeo minime pendet. Nam facultas, quae materialis organi consortio utitur, nequit se porrigere, nisi ad ea quae in organa imprimunt, atque ideo concreta sunt et materiae conditionibus adstricta. Ergo animus humanus operatione gaudet spirituali. Spiritualis est igitur natura sua; siquidem nequit operatio perfectionem excedere principii, a quo fluit.

Prob. II. Non solum ex cognitione rerum spiritualium, ut fecimus, sed ex ipso modo cognoscendi res materiales eadem veritas inferri potest. Nam mens corpora considerat non prout in se subsistunt et iis affecta sunt adiunctis, quibus singularia et determinata redduntur. Sed ea contemplatur sub communi et universali ratione, ac semotis characteribus loci, temporis, ceterisque circumstantiis individuationis concretae, quibus adstringuntur in existendo. Sic globum eburneum ex. gr. abstractionis usu contuemur prout species quaedam est, neglectis iis unde singularis in se constituitur. Quem sane conceptum non ad existentes tantum eburneos globos referimus, sed ad omnes plane consimilis naturae globos, qui fieri possent, licet facti non sint et fortasse nunquam fient. Immo etiam ab eboris materia atque a peculiari illa dimensione cogitationem avocantes, ipsam essentiam globi in se spectatam contemplamur; sine ulla durationis aut mutationis vicissitudine. *Anima per intellectum cognoscit corpora, cognitione immateriali, universali et necessaria* 1. At vero huiusmodi cogitandi ratio intelligentiam nostram non esse facultatem organicam, luculenter ostendit. Facultas enim, quae ob organo pendet, ab iis se eximere nequit conditionibus, quibus organum ipsum et obiecta eidem respondentia circumscribuntur; quemadmodum sensibus accidit. At si intelligentia non pendet ab organismo; ab organismo pendere nequit ipse animus, a quo facultas illa, tanquam surculus ab radice pullulat.

1 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 84. a. 1. ad 1.^a

Prob. III. Idipsum evincitur ex amplitudine et vastitate obiecti, circa quod mens nostra versatur. Nam nihil est, quod eius activitatem praelereat; siquidem eius acies ad quamlibet veritatem, quae naturali cognitioni obnoxia sit, aliqua ratione protenditur. Sic cogitamus Deum, intelligentias, corpora, et quidem in his tum substantiam tum proprietates. In nos autem per conscientiam revertentes nosmetipsos nostrasque operationes subtili quadam indagine perscrutamur. Hinc elucet, obiectum intelligentiae humanae esse *ens* et *verum*, nullis in ordine naturali definitum limitibus; siquidem quidquid entis et veri continet rationem et cum principiis per se notis colligatur, id acie mentis nostrae, si rite proponitur, usurpari potest.

At vero haec amplitudo, adeo longe lateque patens, animi spiritualitatem clare demonstrat. Nam activitas, quae ex materia pendet, non habet nisi operandi orbem angustis admodum confiniis clausum et valde terminatum; qualis nimirum suppeditari potest ex peculiaribus rerum adiunctis et materiae conditionibus, quibus afficitur et quorum adminiculo actionem exercet.

Prob. IV. Haec quidem quoad mentem; ad voluntatem nunc convertimur, pro qua in primis argumentum illud afferimus, quod praecipue attulere Platonici, sapienter existimantes non esse corporeum nec a materia pendere posse, quod incorporeis bonis maximopere delectatur. Nam quaeque natura rebus sibi similibus et congeneribus gaudet et viget; contrariis vero tristatur et tabescit. Atqui animus humanus spiritualibus omnino bonis (qualia sunt virtutes, scientia, Numinis contemplatio, atque alia id genus) maxime fruitur et augecit, perque illa nobilior fit et perspicacior atque activitate potentior; contra corporeis oblectamentis deprimitur, vilescit et torpet. Ergo non corporeus sed spiritualis est animus.

Deinde, nulla vis operari potest natura sua contra subiectum unde pendet. Nam nisi violentia extrinsecus inferatur, quae aequilibratum naturae turbet; a subiecto ipso in operando ducitur, cuius ope subsistit ac permanet. At vero animus saepe, propriae innataeque inclinationi obsequens, id quod ad corpus pertinet

dedignatur ; immo tum maxime suam efficacitatem prodit et vim, cum corpus sibi subdit, eique ad corporea propendenti reluctatur. Ergo non modo non est corpus, sed etiam a corpore nequaquam pendet, atque ideo immaterialis est ac spiritualis. Secus mutuo contradicentia copulari deberent, asserendumque esset : animum ei subdi, in quod dominatur.

Denique huc accedunt rationes omnes, quae ex libertatis usu depromuntur. Humanus enim animus non modo ad innumera, caelestia polissimum, amore rapitur ; verum etiam, dum sibi invigilat, pleno in suas actiones dominio fruitur. Quare ad eas determinandas arbitrato ducitur, nec ab ullo creato agente, in corpus utcumque operante vimque maximam inferente, ad aliquid volendum cogi potest. At id nonnisi substantiae spiritualis proprium est ; tum quia entia materialia definito aliquo obiecto terminantur ; tum quia appetitus substantiae materialis nonnisi materialia et sensibus obnoxia concupiscit ; tum denique quia quidquid a corpore pendet, illis viribus dometur oportet, quae corpus totum superant sibi subigunt.

Solvuntur difficultates.

68. *Obiic.* I. Contra constabilitatem veritatem sic opponit Voltai-
re : In materia insunt proprietates aliquae simplices, quales sunt
gravitas, affinitas, vis motrix aliaeque quamplures. Quidni igitur
vis etiam cogitandi eidem ut proprietas insit ? Id vero si fiet, de
spiritualitate animi conclamatum erit.

Resp. Haec obiectio confusione nititur simplicitatis cum spiri-
tualitate et falsa atomistarum theoria circa corporum elementa.
Verum enim est in materia inesse vires *per se* simplices, quae
extenduntur tantum per accidens, nimirum ratione subiecti. At
hoc ideo est, quia materia informatur principio aliquo simplici,
quod ipsam specie et unitate donat, actionumque, quae in corpo-
ribus conspiciuntur, est fons. Quare obiectio Voltairii nihil valet
contra animi simplicitatem. Multo autem minus valet contra ani-
mi spiritualitatem. Hanc enim nos demonstravimus non ex mera

simplicitate, sed ex spiritualitate cogitationis; cuius principium esse nequit nisi spiritualis substantia. Contra huiusmodi demonstrationem inepta omnino sunt exempla virium materiae, quae certe a materia pendent in operando, et non aliud probant nisi principium simplex, quod in materia quidem sit sed materia non sit.

Obiic. II. Animae brutorum certissime cogitant, et tamen non sunt spirituales. Ergo a pari idem dici poterit de anima humana.

Resp. Nego antecedens, vel si lubet *distinguo*: Certissime cogitant, idest cognoscunt cognitione mere sensitiva, *concedo*; idest cognoscunt cognitione intellectiva, *nego*.

Etsi cogitatio generaliore et minus proprio significato pro quolibet cognitione, sive ad mentem sive ad sensum spectet, a nonnullis philosophis sumpta sit; tamen significato arctiore et proprio soli intellectuali cognitioni convenit. Eius enim vocis etymon a *coagito* derivatur, ac proinde cognitionem illam denotat, qua subiectum seipsum interius alloquitur et conceptus suos invicem confert. In hoc sensu bruta non cogitant; quia non reflectunt nec ratiocinantur. Nihilominus, ne pugnemus in voce, distinctione uti sumus. Brutorum igitur cognitio, utcumque cogitatio nominetur, tamen talis est, ut terminis perceptionis mere sensibilis concludatur ¹. Hinc eorum animae etsi simplices, spirituales tamen cum proprietate sermonis appellari non possunt. Spirituale enim revera dicitur, quod in sua realitate non pendet a corpore. At vero animae belluarum, cum ad compositum tantum constitutum destinantur, et operationem nullam habeant, quae compositum superet; ab eodem in existendo pendent. Quare, corrupto composito, et ipsae intereunt; quemadmodum accidit de omnibus formis et viribus, utut simplicibus, quae a materia fulciuntur. Hinc apparet immensum discrimen, quod interest inter animam belluinam et animam humanam. Illi enim non competit nisi simplicitas; huic vero, praeter simplicitatem, independentia a corpore.

Urgebis: Atqui etiam anima intellectiva pendet a corpore. Nam laeso organismo debilitatur vel etiam impeditur eius operatio.

¹ Vide quae de brutis animantibus statuimus in tertio capite Cosmologiae.

Resp. *Distinguo* : Debilitatur vel etiam impeditur per accidens et indirecte, *concedo* ; per se et directe, *nego*.

Haec responsio suppeditatur a S. Thoma sic aiente : « Debilitatur intellectus ex laesione alicuius organi corporalis *indirecte*, in quantum ad eius operationem requiritur operatio sensus habentis organum. 1 » Et alibi : « Dicendum quod corpus requiritur ad actionem intellectus non sicut organum, quo talis actio exercetur, sed ratione obiecti. Phantasma enim comparatur ad intellectum, sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem ; alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum 2. »

Quamdiu anima humana informat corpus, non intelligit nisi per conversionem ad sensibilia. Hinc deficiente sensu, deficit intellectus operatio. At haec dependentia ab organismo longe diversa est ab ea, qua adstringitur sensatio. Sensatio enim dependet intrinsecus ab organo ; quatenus organum ipsum informatum ab anima et eius virtute donatum, proprie sentit et percipit. Hinc perceptio sensibilis ab individualibus materiae conditionibus nequit esse libera. At intellectio a nullo organo exercetur, sed a sola anima, propter rationes, quas abunde explanavimus in demonstratione thesisi. Quare intellectus dicitur facultas separata ; quamvis, pro statu unionis animae cum corpore, indigeat consortio sensuum. Modus enim operandi sequitur modum existendi.

Obiic. III. Anima humana debet esse corpori proportionata ; est enim eius forma. Sed inter materiam et spiritum nulla est proportio.

Resp. *Distinguo maiorem* : Debet esse proportionata proportioni habitudinis, *concedo* ; proportioni entitatis, *nego*.

Inter materiam et formam non alia proportio requiritur, nisi habitudinis ; quatenus prima apta sit perfici ab altera et actualitate atque operatione donari ; altera vero ad hoc munus obeun-

1 In 3.^m *De Anima* lect. 7.

2 *Summa th.* 1. p. q. 75. a. 2.

dum sit idonea. Id vero optime habetur respectu animae humanae, quae licet intellectiva, tamen virtute continet perfectionem formarum inferiorum, ac proinde apta est ad vitam et sensum corpori impertiendum. Materiam autem esse aptam ad perfectionem hanc recipiendam, experimento constat in ipsis plantis et brutis, in quibus vita et sensus communicatur corpori.

ARTICULUS III.

De absoluta repugnantia materiae cogitantis.

69. Quaestionem hanc tractamus propter Lockium; qui etsi animam a materia distinxerit, tamen solo rationis ductu definiri non posse ratus est num in homine cogitandi principium sit substantia a corpore distincta, an tantum materia cogitandi vi praedita. Sic enim ait: « Nos habemus ideas materiae et cogitationis, sed fortasse cognoscere nequaquam possumus an ens pure materiale cogitet necne, propterea quod delegere nequimus per solam contemplationem nostrarum idearum, sine revelatione, num Deus largiri potuerit portioni materiae, dispositae sicut oportet, vim percipiendi et cogitandi, an materiae sic dispositae substantiam aliquam coniunxerit cogitantem 1. » En celebris dubitatio, propter quam sophista anglus ineptis modestiae laudibus elatus est a Voltaire. Sed aliud modestia est, aliud insanus scepticismus. Quod autem praedicta dubitatio insania labore, clare patebit, sive nomine materiae intelligatur materia prima, sive materia secunda; itemque sive nomine cogitationis intelligatur intellectio, sive mera cognitio sensibilis.

1 Nous avons des idées de la matière et de la pensée; mais peut-être ne serons nous capables de connaître, si un être purement matériel pense ou non: par la raison qu'il nous est impossible découvrir par la contemplation de nos propres idées, sans révélation, si Dieu n'a point donné à quelque amas de matière, disposée comme il trouve à propos, la puissance d'apercevoir et de penser, ou s'il a joint et uni à la matière ainsi disposée une substance immatérielle qui pense. Essai sur l'entend. hum. lib. 4. ch. 3. §. 6.

PROPOSITIONES.

70. PROPOSITIO 1.^a *Dubitatio Lockiana laborat insania, si nomine materiae intelligitur materia prima.*

Probatur. Haec propositio fere claret per se ipsam. Nam materia prima caret actu substantiali et primo; quem non recipit, nisi a forma substantiali. Quomodo igitur sine contradictione posset induere actum secundum, nempe cogitationem, et evadere subiectum et fons actionis, quae necessario praesupponit substantiam actu constitutam?

Praeterea, si, ut in Cosmologia vidimus, omnino repugnat ut ex sola materia, nempe ex sola extensionis radice, constituatur corpus etiam inorganicum; multo magis id repugnabit substantiae cogitanti, quae non modo unitate et vita sed etiam fruitura est perceptione rerum a materia omnino praescindentium. Sed quoniam Lockius non hoc sensu intelligit materiam, quam more recentiorum cum corpore confundit; ipsum pressius impetamus.

71. PROPOSITIO 2.^a *Dubitatio Lockiana laborat insania, etiam si nomine materiae intelligatur materia secunda nempe corpus.*

Probatur. Si quidquam in humana scientia inconcussum est ratumque; id certe hoc iudicio continetur: non posse pugnantes proprietates, quae se mutuo perimunt et excludunt, in eodem subiecto consistere. Sic corpus rotundum nequit simul esse quadratum, aut quoad eandem partem opacum et lucidum. At vero attributa, quae cogitationis principio competunt, attributis materiae nempe corporis omnino contradicunt et se mutuo repellunt. Ergo impossibile est, etiam divinae potentiae, ut materia nempe corpus in subiectum cogitans convertatur. Et sane attributa materiae nempe corporis sunt individuatio numerica materialis, distinctio partium, commensuratio certa loci et temporis, figurabilitas, inertia quoad motum atque his similia. Quare, cum operatio nequeat excedere perfectionem subiecti operantis; omnis operatio corporis implexa est conditionibus commemoratis nec unquam versari potest circa obiectum, quod iis pariter non sit affectum. At vero co-

gitatio universalis respicit et incorporea ; tota ad idem indivisibile agens refertur ; semetipsam reflexione permeat ; a figura, loco, tempore, prorsus praescindit, immanentia et vitalitate gaudet. Ergo principium et subiectum exposcit a materia et corporeitate omnino vacuum, nullis partibus coagmentatum, per se loco et tempore non circumscriptum, nativa activitate et spontaneitate donatum.

Dices : in tantum illa pugna characterum habetur, in quantum corpus ponitur iis proprietatibus insignitum. Iam vero illae possunt divinitus a corpore removeri. Sic saltem per miraculum habebitur materia cogitans.

Respondeo : Ut omittam id de aliquibus, ut est individuatio saltem materialis, omnino repugnare ; quaero num illae proprietates removerentur, quoad actualem tantum resultantiam, an etiam radicitus et quoad exigentiam. Si radicitus et quoad ipsam exigentiam ; tunc natura materia omnino destruitur et aliud ens eius loco sufficitur ; siquidem exigentia naturalium proprietatum cum ipsa essentia rei confunditur. Sumus igitur in ea hypothese extra statum quaestionis. Non enim quaeritur, possitne Deus destruere materiam et ens cogitans condere (quod nemo negat), sed quaeritur an valeat, natura materiae servata, eam cogitantem efficere. Quod si dicatur ea attributa removeri quoad actum dumtaxat, non vero quoad radicem ; pugna, quam commemoravimus, integra superest, et tantum ex actu transfertur ad originem. Nam cum, consequens nequeat contradicere principio, et rivulus fonti ; nequit ex natura, exigente aliqua attributa, educi vis quae attributa opposita in subiecto postulet. Quod potissimum valet de potentiis et actibus vitalibus, quae a fundo ipso viventis emergunt.

Urgebis : Id ostendit dumtaxat non posse materiam cogitare per vim, quae ex eius essentia et veluti sinu educatur ; non vero per intellectum, qui a Deo ex nihilo creetur et materiae intime coniungatur.

Respondeo. Tunc intellectus hic, a Deo conditus, erit substantia cogitans ; non enim e nihilo conditur, nisi substantia. Tantum

huiusmodi substantia cogitans copulabitur materiae, eo sane modo quo revera nunc anima humana, quae cogitat, unita est corpori. Quare tota disceptatio huc redibit: num possit ens cogitans (sive intellectus dicatur sive substantia intellectiva) materiae coniungi ut forma. Hoc autem non modo non negatur, sed ita esse in homine demonstrabimus. Sed id toto caelo differt a chimaerica hypothesi materiae cogitantis.

72. PROPOSITIO 3.^a *Si nomine cogitationis intelligatur non operatio mentis, sed tantum perceptio sensitiva; haec competere potest materiae non vi materiae, sed vi principii alicuius simplicis et actuosi quod materiam informet.*

Probatur. Huiusmodi perceptionem non repugnare materiae patet in animantibus; quorum organa, ornata viribus sensitivis, profecto percipiunt facta quaedam concreta et materialia. Sic oculus videt corpora illuminata; et manus sentit resistantiam et calorem rerum quae tangi possunt. Hae operationes, ut saepe ostendimus, non sunt solius animae sed compositi; ac proinde iure dicitur corpus non modo vivere sed etiam sentire, licet virtute animae.

Quod vero praedictae operationes materiae non competant vi materiae, sed vi principii simplicis et actuosi, facile demonstratur. Nam quocumque pacto materia temperetur, ipsam profecto distinctis partibus coalescere necesse est. Quae concretio si a materiae notione seiungitur, iam non amplius materia cogitatur, sed ens aliud eius loco suffectum. At vero res costans partibus nequit esse per se sensationis principium. Etenim sensatio in composito aliquo percipiendo versatur. Compositum autem percipi nequit, nisi subiectum perceptionem eliciens principio informetur quod partibus careat et unitatem sentienti tribuat. Secus si partium tantum admixtione constaret, nullum integrum obiectum unico actu apprehenderet. Actio enim, quae ad subiectum aliquod mere ex partibus coagmentatum spectat, singulas illius partes seorsum afficit. Partes vero, cum diversae sint inter se, portionem actionis propriam cum aliis non communicant. Tota igitur actio nulli subiecto inedit, sed minutatim in infinita elementa disper-

getur, iuxta divisionem subiecti, quod afficit, et vix ut cumulus plurium distinctorum elementorum in composito coacervabitur.

Hoc argumentum ipsi Baylio vim fecit, qui sic scribere non dubitavit: « Nam si substantia cogitans non aliter unitate gaudeat, nisi quemadmodum globus aliquis; ea nunquam dolorem persentisceret, quem baculus inflicto verbere gignit. En modus quo res haec convinci posset. Considerate omnes mundi partes in globo aliquo depictas. Profecto in eiusmodi globo nihil videtis, quod totam contineat Asiam aut etiam integrum quoddam flumen. Locus, qui repraesentat Persidem, non idem est atque ille, qui refert Siami regnum. Vos probe distinguitis partem dexteram et sinistram in loco, qui exhibet Euphratem. Sequitur hinc ut, si globus eiusmodi cognoscere posset figuras, quibus ornatur; nulla exstaret in eo pars, quae dictura esset: *Ego cognosco totam Europam, totam Galliam, totam urbem Amstelodamii, totam Wistolam*; sed quaeque pars illius globi eam solam figurae portionem agnosceret, quae sibi forte contigisset. Et quoniam eiusmodi portio esset adeo parva, ut nullum integrum locum repraesentaret; inutilis prorsus esset globo illi cognoscendi facultas. Nulla enim ex hac facultate actus cognitionis emergeret, vel saltem actus illi admodum discrepant ab iis, quos nos experimur. Nos enim percipimus integrum obiectum, integrum equum etc. quod evidenter ostendit subiectum, horum obiectorum repraesentatione affectum, dividuum nullo modo esse in partes distinctas, et quod consequens est, qua parte cogitat, corporeum non esse nec materiale aut plurium elementorum aggregatione coalescens 1. »

Occurret qui inquires ex superiore ratiocinatione sequi dumtaxat non posse quidem partes materiae tota compositi reprae-

1 Diction. hist. et crit Art. Leucippe. Litt. E.

Non omnia, quae in hoc textu sunt, probamus. Videtur enim sensilem perceptionem cum cogitatione generatim confundere. Tum etiam videtur sensationem tribuere, tamquam subiecto, soli animae, non composito ex anima et corpore. Nihilominus ipsam attulimus, in quantum ob oculos veluti ponit quomodo ipsa perceptio sensilis competere nequit rei, quae solae partium coagmentatione coalescit, sine principio simplici, quod ipsam unitate donet.

sentatione affici , at posse portione aliqua quae ipsis respondeat. Hac igitur saltem tantula perceptione gaudere poterunt. At ne id quidem concedi potest. Prolatum enim argumentum , si rite perpenditur , omnes prorsus perceptiones , utcumque diminutas , a pura materia removet. Nam quaevis materiae pars aut extensa ponitur , aut inextensa. Si extensa dicitur , de hac etiam ratiocinatio facta ex integro instauratur ; quippe extensum partes includit , in eoque distinguitur unum latus ab alio , idque de omni parte , quae extensa sit , dici debet. Quare vera unitas eiusdem agentis reperiri ibi nequit , nisi principium aliquod simplex subaudiatur , quod materiam informet , et a quo facultas operandi ac proinde operatio ipsa procedit. Quod si alterum eligitur fingaturque pars illa extensione vacare , extra statum quaestionis erimus. Pars enim eiusmodi iam materia non esset , sed res quaedam simplex partibus omnino carens ; materiae autem nomine saltem res extensa , quae partium coagmentatione constet , intelligenda est. In casu autem non ens eiusmodi , sed res vere simplex in medium proferretur , quae cogitandi vi polleret.

Solvuntur difficultates.

73. Rationes , quibus Lockius dubitationem suam propugnare conatus est , in disputatione continentur , quam contra Stillingfleetum agitavit. Illinc igitur praecipua eius sophismata depromamus ; quae claritatis gratia in varia puncta , subiectis statim responsis , distribuemus.

Obiic. I. Deus largitur materiae proprietates , quas illa certe non continebat ; ut cum nonnullas eius partes motu afficit , alias in flores plantasque conformat , eisque vegetationem , vitam , pulchritudinem tribuit ; alias demum sensu motuque auget spontaneo ceterisque attributis , quae elephantis ex. gr. omnium iudicio sunt propria. Si igitur gradus unus ulterius fiat , poterit profecto materiae cogitatio ratioque et libera voluntas superaddi.

Resp. In primis , quis Lockio concessit in elephante ipsam materiam per se sentientem esse et motu spontaneo praeditam ? Is

tamen fidenter affirmat, id ab omnibus pro certo haberi. Qua in re duo, quae maxime distinguenda sunt, miscet inepte; nimirum factum aliquod, et causam quae illud efficiat. Nam verum quidem est omnes fateri elephantem et ceteras belluas sensu motuque spontaneo perfrui; Cartesianis exceptis, qui eas ut machinas omni sensu destitutas concipiunt. At si Epicurei detrahuntur, nemo unquam eiusmodi sensationis spontaneique motus causam ex sola materia repetiit. Omnes enim existimant inesse in brutis principium aliquod substantiale omnino simplex, quod materiam informat, sed a materia discriminatur. Hoc principium, quod animam belluinam appellant, unitatis, quae conspicitur in brutis, est fons, ex eoque sensationes motusque spontanei, quos corpus participat, proficiscuntur. Unde ex hac parte obiectio futilis omnino est et confusione idearum innixa.

Sed ne ceterae quidem partes meliori sorte fruuntur. Nam ad pulchritudinem florum et plantarum quod attinet, ea non consistit in virtute aliqua aut dote interna, quae materiae illi sit addita, sed in ordine quodam externo et distributione partium consentanea et coloris vivacitate. Vita vero et vegetatio earundem non ex pura materia procedit, sed ex principio quodam per se simplici et inextenso, quod materiam informat; quemadmodum suo loco demonstratum a nobis est. Quare hic etiam quidquid simplicitatis et unitatis considerari potest, ex simplicitate principii repetitur, a quo tandem actio omnis plantarum emergit. Motus denique receptio capacitatem materiae non superat, vi principii formalis ad unitatem et continuitatem redactae. Sic enim idonea effecta est ad vim motricem impulsu acquirendam, ex qua ab uno loco transferatur in alium novasque induat distantiae et situs relationes.

Tandem inepta est prorsus ratiocinatio, qua Lockius e prolatis exemplis ad cogitationem spirituum propriam graditur. Nam ad huiusmodi cogitationem habendam non sufficit passus ulterior, sed requiritur immensus saltus, quo a viribus ex materia pendentibus ad vires deveniatur omnino spirituales, quae principium

non modo *simplex* sed etiam *per se subsistens* omnino postulant. Recole hic argumenta quae in secunda thesi superius prolata sunt.

Obiic. II. Tota ratio cur materiae negatur cogitatio, huc redu-
citur; quod cognitio ratioque in conceptu materiae non contine-
tur. Id vero minime probat hanc illi non posse coniungi. Si enim
quidquid perfectius altero est, id ei addi non posset; quid de
planta aut animante contingeret, cuius proprietates adeo mate-
riam superant?

Resp. Ratio cur materiae cogitatio deneganda est, non ad il-
lam, quam Lockius fingit, sed ad hanc revocatur, quod materiae
omnino repugnet cogitatio. Quamobrem cum ea, quae prorsus
repugnant, ne divinitus quidem effici possint; materia cogitans
inter impossibilia absoluta numeratur. Lockius autem simulate
et fallaciter a quaestione abludit, cum inquit mirum non esse si
dos perfectior subiecto inferiori donetur. Non enim de perfectiore
qualitate tribuenda, sed de mutuo pugnantibus inter se iungen-
dis hic agitur. Quod effici revera non potest, nisi contradictionis
principium evertatur. Exempla vero plantarum, et animantium,
quae iterum obtrudit, ad rem non faciunt et superius soluta sunt.

Obiic. III. Si, quia mens nostra concipere nequit quomodo ma-
teria cogitet, continuo inferri velit ne Deum quidem posse mate-
riae facultatem cogitandi tribuere; omnipotentia Dei limitibus in-
telligentiae nostrae, quae admodum finita est, coërcetur. Quin
etiam alia permulta, quae rata sunt, repudianda erunt. Nam
certe non intelligimus quo pacto materia possit attrahere mate-
riam, praesertim magna interiecta distantia; non intelligimus quo
pacto materia sentiat seque moveat aut substantiam immaterialem
afficiat ab eaque moveatur.

Resp. Haec obiectio laborat eadem ambiguitate et fallacia quam
supra notavimus. Non enim quia materiam cogitantem non conci-
pimus, sed quia absolute repugnat; ideo eam possibilem non
esse dicimus. Nec propterea omnipotentiam Dei intelligentiae no-
strae limitibus coërcemus. Quod enim absurdum est, in obiectis
divinae potentiae non continetur; non quia Deus definitam vir-
tutem habet, sed quia obiectum effici nequit.

Exempla vero quae Lockius subdit, ut in more habet, consentanea non sunt. Nam ad primum quod attinet, etsi non intelligamus quo pacto materia, materiam attrahat (quod concedendum revera non est); tamen optime intelligimus id nequaquam repugnare, supposita vi aliqua simplici, quae materiam informet. In brutis autem non pura materia sentit ac motus exercet, sed compositum ex materia et principio simplici, quod in materia quidem est, sed a materia prorsus differt. Denique iunctio, quam tangit, materiae cum substantia spirituali etsi comprehendi a nobis nequeat; tamen repugnantiam nullam involvit. Nec vero ad eam explicandam opus est actionem materiae in substantiam spiritua-lem adstruere; quemadmodum Lockius imaginatur, iuxta ineptum systema mutui influxus, quem suo loco refutabimus.

Obiic. IV. Potest profecto Deus creare materiam, quin activitatem illi tribuat. Ergo *a pari* poterit creare spiritum omni agendi vi destitutum. Quid igitur vetat ne facultatem cogitandi quam huic tribueret, illi etiam largiatur?

Resp. Quidquid sit de creatione materiae aut spiritus omni activitate destituti (quae utrum possibilis sit definire non vacat): id tamen est certissimum non posse Deum proprietates spirituum, quae compositioni repugnant, materiae elargiri; quemadmodum nequit proprietates materiae, quae simplicitati contradicunt, tribuere spiritibus. Lockius autem perperam existimat, idem omnino esse vim aliquam a subiecto divinitus detrahi, atque subiecto copulari, cui prorsus repugnat. At haec duo toto caelo differunt inter se.

Obiic. V. Etsi cum dicimus eandem substantiam non posse tempore eodem esse solidam et non solidam, id iniuriosum non sit Deo; tamen temerarii videmur esse cum asserimus illam suscipere non posse qualitates facultatesque, quae cum soliditate et extensione nullam connexionem habent. Si Deus vinculo quodam nobis ignoto coniungere nequit res diversas; ipsa quidem existentia materiae, quae ex minoribus partibus mutuo cohaerescen-
tibus exsurgit, neganda erit. Rationes igitur omnes, quae contra

cogitationem materiae faciunt, utpote quae ignorantia nostra nituntur, nihil prorsus evincunt.

■ Resp. Nemo est qui non videat nullam esse hic temeritatis notam pertimescendam. Non enim, asserimus materiam suscipere non posse qualitates, quae cum soliditate et extensione connexionem non habent; nec Deo potentiam adimimus consociandi mutuo res diversas vinculo quodam nobis ignoto. Sed id unum affirmamus, non posse quae invicem pugnant, simul copulari, nec posse Deum contradictoria facere; quod sane contingeret, si materia cogitaret. Id autem cum sit verissimum, tantum a temeritate abest, ut sine stultitia nequeat denegari. Rationes igitur, quibus materiae cogitationem impugnamus, non nostra ignoratione nituntur sed evidentissimis naturae principiis.

ARTICULUS IV.

De immortalitate animae humanae.

74. Graviter asseruit Arnald, Cartesio deberi primum quod animorum immortalitas solide probata sit. Quare illum divinitus ad nos erudiendos missum fuisse ait. Qua affirmatione haud scio an aliquid ineptius dici poterat. Etenim, ut opinio immortalitatis animorum una cum humano genere invaluit, sic eius demonstrationes ab ipso ortu philosophiae ducunt originem. Sat erit vel unius Platonis scripta pervolvere. Si quid hac in re Cartesio debetur, id est potius veritatis huius perturbatio atque obscuratio. Is enim spiritualitatem cum simplicitate prorsus confudit; atque immortalem esse animum propterea dixit, quia simplex quaedam natura est. Quare ne brutorum etiam animabus, quae certe simplices sunt, immortalitatem largiretur, eas de medio sustulit. Verum his omissis, ad rem nostram veniamus.

Ut animo constet immortalitas, tria plane requiruntur: ut is fato corporis sit superstes, ut a corpore separatus vita sit fruiturus, ut ab efficiente nullo existentia sua spoliatur. Quae quidem omnia animo humano competere gradatim demonstrabimus.

PROPOSITIONES.

75. PROPOSITIO 1.^a *Animus perire nequit, pereunte corpore.*

Probatur. Non esse animum cum corpore interiturum, sed eius solutioni superstitem fore, evidenter derivatur ex iis, quae pro illius simplicitate et spiritualitate disputata sunt. Corruptio enim duplici potest ratione contingere. Primum, si aliquid per se corrumpatur et intereat; deinde, si aliquo, ex quo pendet, intereunte, consecutione veluti quadam destruatur. At vero neuter pereundi modus animo competere potest.

Nam ad superiorem quod attinet, is ne contingat ex animi simplicitate vetatur. Huiusmodi enim corruptio aut mors iis accidit, quae, cum partibus coalescant earumque vigeant iunctione, separari aliquando ac divelli in plura possunt. Nihil enim est aliud corruptio, nisi dissociatio ac discerptio partium, quibus subiectum aliquod constat; interitus vero nihil est aliud, nisi discessus quidam et quasi migratio principii vitalis, quo substantia ante fruebatur. Sic moritur homo, eo quod animus a corpore separatur; corrumpitur lignum, quia elementa, unde constituitur, invicem dissociantur. Atqui animus, cum per se sit principium vitae, nequit certe a principio vitae separari; cum vero simplicitate gaudeat, caret partibus in quas utcumque dilaceretur. Ergo primo generi corruptionis, quem diximus, obnoxius esse non potest. Ad rem Tullius: « In animi cogitatione dubitare minime possumus, nisi plane in physicis plumbei simus, quin nihil animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum sit, nihil duplex. Quod cum ita sit, certe nec secerni, nec dividi, nec discerpi, nec distrahi potest; nec interire igitur. Est enim interitus, quasi discessus et diremptus earum partium, quae ante interitum iunctione aliqua tenebantur 1. »

Verum nec alteri corruptionis aut interemptionis modo animus revera subiicitur. Hic enim in iis tantum rebus cogitari potest,

1 Qq. *Tuscul.* lib. 1.

quae cum ex subiecto aliquo corruptioni obnoxio quoad existentiam pendeant; eo distracto et perempto, desinant necesse est. Sic generalim omnes vires, quae materiam afficiunt, composito, cui insunt, dissoluto, corruunt. Sic etiam perit anima belluarum; quae etsi simplex sit et a corpore distincta, tamen a corpore quoad existentiam pendet. At contrarium omnino dicendum est de animo humano; qui nullam intrinsecam dependentiam habet a corpore, quemadmodum supra ex eius spiritualibus operationibus ostendimus. Ergo neque posterior pereundi modus in animum quadrat. Cum igitur, praeter duos commemoratos, nullus tertius modus corruptionis adsit, atque eorum alter ex simplicitate, alter ex spiritualitate removeatur; animus, utpote simplex et spiritualis, nulla ratione corrumpi vel interire potest.

76. PROPOSITIO 2.^a *Animus a corpore separatus spirituales suas operationes obire pergit.*

Probatur. Quod animus separatus a corpore vita sit fruiturus, ex iis quae dicta sunt manifeste consequitur. Nam si post corporis dissolutionem mansurus est animus, consentanea sibi operatione, quae in cogitando sila est, viduari nequit. Operatio enim, ut fert effatum, sequitur esse, et ad eius conditionem accommodatur.

Haec veritas luculentior fiet, si quaenam cognitio sit animi propria consideretur. Nam animus humanus, prout rationalis est, cognitione gaudet, ut supra ostendimus, quae non organis corporeis sed spirituali tantum virtute peragitur. Quod si nunc, dum animus corpori coniunctus est, mens imaginationem semper peditsequam sibi vindicat; hic nexus externus tantum est, non internus, neque ex cogitationis eius natura sed ex praesenti statu unionis resultat. Cognitio enim, quae in obiectis mere intelligibilibus versatur, corporis coniunctionem per se non postulat.

Et sane, quaenam causa ratioque huius necessitatis proferri posset? Certe haec quaecumque fingatur, repetenda esset a conditione aut subiecti aut obiecti quod attingitur. Neutrum asseri potest. Subiectum enim, cum sit sola anima, consortium certe corporis ad actionem eliciendam non exquirat. Obiecta vero, cum

sint mere intelligibilia , a corporis determinatione proficisci non egent. Eorum enim cognitio non sensili aliqua repraesentatione perficitur, sed conceptione tantum mentis et iudicio. Immo vero si corporea repraesentatione coalesceret , eius natura penitus destrueretur. Nulla igitur in animo quoad cogitationes suas intellectuales exerendas necessitas iunctionis cum corpore fingi potest.

Atque hoc magis etiam apparet, si de cognitione reflexa sermo habeatur , qua animus in se ipsum cogitando revertitur. Eius enim obiectum non foris positum est , nec extrinsecus advenit ; sed intus inest ipsi animo cum eoque plane confunditur. Nulla igitur est ratio , cur ab animo extra corpus exstante , percipi nequeat.

Idem dic de ideis , quas animus corpori copulatus adeptus est. Mens enim, cum eas apud se retineat , materiam profecto possidet, circa quam operari possit assidue. Patet igitur animum, propter separationem a corpore , nequaquam impediri quominus intellectione fruatur. Immo etiam , si vera volumus iudicare , eam, hac seiunctione peracta , longe potentius et expeditius exercebit. Ut enim interna cuique experientia manifestat, etiam in praesenti statu , eo distinctius et nitidius intelligimus , quo magis mentem a corpore avocamus. Praeclare Tullius loco antea citato : « Atque ea profecto tum multo puriora et dilucidiora cernuntur , cum , quo natura fert, liber animus pervenerit. Nam nunc quidem, quamquam foramina illa, quae patent ad animum a corpore, callidissimo artificio natura fabricata est, tamen terrenis concretisque corporibus sunt intersepta quodammodo. Cum autem nihil erit praeter animum , nulla res obiecta impediet quominus percipiat quale quidque sit. » Atque ne id a Tullio dictum putetur iuxta sententiam Platoniorum ; accedat etiam auctoritas S. Thomae , qui pariter affirmat , animum separatum a corpore *liberiores esse ad intelligendum , in quantum non amplius per gravedinem et occupationem corporis a puritate intelligentiae impeditur* 1.

77. PROPOSITIO 3.^a *Animus separatus a corpore spoliari nequit existentia.*

1 *Summa th.* 1. p. q. 89. a. 2. ad 1.

Probatur. Animus seiunctus a corpore non aliter existentiam amittere posset, nisi quatenus in nihilum a Deo redigeretur. At vero Deum id non esse facturum, comperta et manifesta res est. Deus enim servator naturae est, non demolitor; resque singulas, prout earumdem conditio fert, administrat et regit. Quare, cum animus principium in se nullum habeat, unde corrumpatur et desinat, atque ideo sempiternus esse postulet; illum Deus perpetuo conservabit.

Praeterea animum vi naturae perpetuam durationem et vitam exigere luculenter ostendit ingenitus ille appetitus, quo in existentiam nullis terminatam limitibus vehementissime fertur. Solus enim homo inter omnia animantia durationem et vitam apprehendit immetatam ac fine prorsus carituram, eamque sic apprehensam acri prosequitur desiderio; cum contra bruta animantia, utpote intellectu destituta et solo sensu fruentia, vitam non percipiunt nisi prout est *hic et nunc*, seu prout praesenti tantum tempore definitur. Huiusmodi autem desiderium animo humano naturale est; cum necessarium sit et constans atque ex nativa emergens conditio. Ergo inditum illi a Deo est. Quare nequit esse frustraneum, nisi divinam sapientiam sibi contradicere opinemur. Nam ex una parte divina sapientia animi humani perpetuitatem dictaret, ad quam naturalem propensionem nobis insecruit; ex alia dictaret eius interitum, si contra propensionem illam animus a Deo in nihilum redigeretur.

Alterum argumentum, quod animi, post solutum corpus, durationem et vitam ostendit, ex Dei iustitia ac providentia depromitur. Nam si Deus aequus est et providus respectu praesertim creaturae rationalis; haud dubium est quin vitio poenam, virtuti praemium sit daturus. Verum id in hac fugaci vita non fit, saltem quantum necesse foret. Saepe enim nocentes flagitiososque bonis affluere, contra vero probos frugique homines aerumnosam et paene non tolerandam vitam degere contuemur. Ergo, nisi Deus rerum humanarum et aequitatis oblitus per delirium dici velit; certum prorsus est, huic aevo labili et defecturo aliam superesse vitam, in qua singulis poena vel merces pro meritis tribuatur.

Praeterea nisi animus humanus corpori superesset, totus quantusque est ordo moralis, qui a natura ipsa insculptus nobis est, susque deque verteretur. Nam ordo hic, malitiam actionum et honestatem spectans, prorsus exquirat ut homini ratio praesto sit sufficiens, qua suas operationes moderetur ac se ad bene operandum perpetuo incitet. Atqui eiusmodi ratio deesset, si animus cum corpore interiret. Etenim ad bene honesteque operandum homo illecebris sensuum iugiter obluctari tenetur, et appetitum rationi obedientem praebere. Immo etiam saepe non modo calamitatibus obrui, sed mortem ipsam oppetere debet, ut se integrum a scelere servet, idque a recta ratione praecipitur. Iamvero haec naturae praeceptio recta non esset, nisi animum melior vita maneret, in qua potiora bona virtuti rependantur. Virtus enim in bonum et perfectionem operantis reditura est; quod certe non esset, si, post praesentia mala, vita omnis, quae fundamentum cuiusque boni est, adimeretur.

His accedit naturale desiderium beatitudinis, ad quam innato pondere animus maxime rapitur. Hanc enim beatitudinem in praesenti vita nunquam assequimur. Nam labile hoc aevum innumeris scattet angoribus, quae beatam vitam comitari non debent; siquidem haec, ut scite inquit Boëthius, status est omnium bonorum aggregatione perfectus. Deinde, obtenta felicitate, omne desiderium conquiescere necesse est. At contra vita praesens stimulis semper angitur et sollicitudine et cupiditate non modica. Ergo, nisi novercam naturam fingimus et homini inimicam; alius certe status superest, in quo animus, corpore solutus, bonis iis, quae nulla admixtione malorum vitientur, perfruatur. Nec vero timendum est ne vita huiusmodi tandem aliquando deficiat. Id enim si esset, iam beata esse desineret. Ut enim apposite Tullius: « Si amitti vita beata potest, beata esse non potest. Quis enim confidit sibi semper illud stabile et firmum permansurum, quod fragile et caducum sit? Qui autem diffidit perpetuitati bonorum suorum, timeat necesse est ne aliquando, amissis illis, sit miser. Beatus autem esse in maximarum rerum timore nemo potest ¹. »

¹ De finibus, lib. II. cap. 27.

Denique ex unanimi et communi omnium gentium consensione, quae nonnisi a natura ortum ducit, oppido veritas haec illustratur. Omnes enim nationes et populi, sive culti sive barbari, hac in re mire consentiunt. De philosophis autem, exceptis iis, qui ad turpificatis cupiditatibus gratificandum veritatem de industria obscurare nituntur, ceteri nobis una suffragantur ¹.

Solvuntur difficultates.

78. *Obiic.* I. Occurrit Kant inquiens, ex simplicitate et spiritualitate animi, eiusdem immortalitatem non evinci. Nam quamquam animus, quia simplex est, quantitate caret extensiva; habet tamen quantitatem intensivam, in eo positam, quod pluribus virium gradibus instructus sit. Iam vero hi activitatis vel, si lubet, realitatis gradus decrescere iugiter possunt; atque ita animus etsi non partium divisione, tamen lenta virium remissione in nihilum dilabi poterit ².

Resp. Kantianus iste metus puerilis est. Nam animus humanus, si non secundum insomnia transcendentalium, certe iuxta rei veritatem, non est ridiculum quoddam compositum diversarum virium. Sed est substantia vere una, ex qua licet diversae facul-

¹ Iuvat prae reliquis audire pulcherrimam Cyri ad filios allocutionem, quae a Tullio refertur in *Catone*, seu *de Senectute* prope finem. Sic enim sapientissimum illum morti proximum filios consolantem inducit. « Nolite arbitrari, o mihi carissimi filii, me cum a vobis discessero, nusquam aut nullum fore; nec enim, dum eram vobiscum, animum meum videbatis, sed eum esse in hoc corpore ex iis rebus, quas gerebam, intelligebatis. Eundem igitur esse creditote, etiamsi nullum videbitis. Nec vero clarorum virorum post mortem honores permanerent, si nihil eorum ipsorum animi efficere, quo diutius memoriam sui teneremus. Mihi quidem nunquam persuaderi potuit animos, dum in corporibus essent mortalibus, vivere; cum exissent ex iis, emori; nec vero tum animum esse insipientem, cum ex insipienti corpore evasisset; sed cum omni admixtione corporis liberatus purus et integer esse coepisset, tum demum esse sapientem. »

² Contra argumentum Mendelshoni in *Critica Rationis purae*.

Instit. Phil. Vol. III.

tates emergant, pluribus gradibus perfectionis instructae; ipsa tamen in se plenissima simplicitate fruitur. Quod cum ita sit, kantiana omnino evanescit difficultas. In primis enim, etiamsi animi facultates gradus haberent intensivae quantitatis invicem dissociabiles; tamen hi, propter dependentiam ab animo, chimaericam illam remissionem pati non possent. Nam animus, utpote individuus et simplex, idem quoad naturam iugiter perseverat; una autem eademque manente substantia, vires, quae inde fluunt, debilitari fierique remissiones nequeunt. Quare tota Kantii ruit obiectio, etsi detur hypothesis distinctionis realis inter diversos gradus activitatis, qui in animo cogitantur. Sed ne id quidem, ad rem quod attinet, concedendum est. Nam diversitas illa graduum non est realis sed logica. In eo enim posita est, quod, cum activitas animi finita sit, ea praestantior alia et validior in nobilioribus spiritibus cogitari possit. Hinc fundamentum mens sumit, ut eam veluti quibusdam constantem gradibus concipiat. Verum si non logica notio, sed physica earum virium realitas consideretur, haec distinctio graduum omnino respuitur; secus realitas illa non esset simplex et individua, qualis ab animi natura poscitur.

Obiic. II. Animae naturale est intelligere per conversionem ad phantasmata. Cum igitur natura animae, post mortem corporis, non mutetur; videtur quod tunc nihil possit naturaliter intelligere; siquidem nulla sunt phantasmata ad quae convertatur.

Resp. Haec obiectio, quam sibi proponit S. Thomas, ab eo sic solvitur. « Ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est, quod cum nihil operetur, nisi in quantum est, modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit a corpore separata, manente tamen eadem animae natura; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suae naturae corpori unitur: sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei praeter naturam. Animae igitur secundum istum modum essendi, quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quae in

corporeis organis sunt; cum autem fuerit a corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis a corpore separatis 1. »

Obiic. III. Argumentum ex Dei providentia et iustitia atque ex ordine morali desumptum probat quidem animum humanum per-eunte corpore non interire; at minime probat, eum esse perpetuo duraturum, nisi aeternitas praemiorum et poenarum adstruatur, quae naturali ratione demonstrari non potest.

Resp. In primis argumentum illud si, ut concedit difficultas, evidenter ostendit animum dissoluto corpori esse superstitem; hoc ipso consecutione quadam evincit illum sempiterna vita esse fruiturum. Si enim animus naturali ordine fato corporis superest, non aliter deinceps desinere posset, nisi per omnipotentiam Dei qui ipsum in nihilum redigat. At in primis hoc satis est philosopho; qui tantum demonstrare tenetur quod rerum natura fert, non vero quid Deus omnipotentia sua libere factururus sit. Hoc secundum nonnisi a Revelatione divina peti debet; quae, si consulatur, perpetuam durationem animae, post mortem corporis, auctoritate sua confirmabit. Nihilominus nos rationes etiam naturales addidimus ad demonstrandum animos humanos nunquam a Deo in nihilum redactum iri. Neque ad hoc certissime tenendum, necesse est ut aeternitas poenarum per rationem demonstretur. Sufficit enim quod firmiter constet animum per se aeternam durationem exquirere, licet duratio et qualitas determinata praemiorum et poenarum ex revelatione scienda sit.

Attamen id etiam inficiandum videtur, non posse aeternitatem poenarum naturali ratione suaderi. Ut enim aliqua tantum argumenta delibem, quibus illa probatu digna cernitur, cum merendi vel demerendi palaestra spatio praesentis vitae tantum circumscrip-ta sit; perspicuum profecto est animum perpetuo esse mansurum in eo statu, quem sibi in hac vita libere meruit. Ces-sante enim conditione viae, termini tantum superest conditio; in

1 *Summa th.* 1. p. q. 89. a. 1.

termino autem res non movetur, sed quiescit. Deinde cum grave flagitium propter iniuriam, quam infinitae Dei maiestati irrogat, infinitam veluti malitiam contineat; aequitas et proportio iustitiae postulare videtur ut infinita aliqua poena reparetur. Haec autem quia *intensione* talis esse non potest, ideo oportet ut *duratione* saltem illi assimiletur. Poena enim sceleri consentanea esse debet, eiusque gravitate metienda est, non tempore quo flagitiosa actio duravit. Quod quidem ita perspicuum est, ut etiam nos vulnus momento temporis inflictum, longo vel etiam perpetuo carcere puniamus. Praeterea sapientia supremi legislatoris plane exigit ut eiusmodi poena in gravia scelera sanciantur, quae ad homines ab iis deterrendos sufficiens ratio futura sit. Haec autem alia esse non poterat, nisi poena aeternum duratura. Nam si etiam in praesenti, dum Deus hanc hominibus interminatur, tam multi sunt, qui illam parum curant; quid futurum fuisse censendum est, si ab ea quoque Deus temperasset? Aeternitas igitur poenarum tum a Dei providentia et administratione sapienti, tum ex conceptu ipso iustitiae satis aperte derivatur. De aeternitate vero praemiorum nihil addimus, quia ex conceptu beatitudinis, quam fore aeternam oportere superius probatum est, evidenter infertur.

Obiic. IV. Ex consensu mutationum, quae corpus et animum afficiunt; sic opponit Lucretius. Animus cum corpore nascitur, adolescit, senescit. Ergo consequens est ut una pariter cum corpore intreat 1.

- 1 Praeterea gigni pariter cum corpore et una
Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.
Nam velut infirmo pueri teneroque vagantur
Corpore; sic animi sequitur sententia tenuis.
Inde, ubi robustis adolevit viribus aetas,
Consilium quoque maius et auctior est animi vis.
Post ubi iam validis quassatum est viribus aevi
Corpus, et obtusis ceciderunt viribus artus,
Claudicat ingenium, delirat linguaque mensque;
Omnia deficiunt atque uno tempore desunt.
Ergo dissolvi quoque convenit omnem animam

Resp. Difficultas haec, a materialistis ad ravim obiecta, ex iis, quae de animi natura probata sunt, plane concidit. Mutationes enim illae, animo corporique communes, aliter in animo, aliter contingunt in corpore. Nam animus quidem una cum corpore producit, sed longe diverso productionis modo. Animus enim creatione gignitur et divina prorsus operatione, e contrario corpus generatione fit et creatorum efficientium ministerio. Deinde succrescit corpus partium novarum additamento; at animus augeatur et locupletatur adipiscendis ideis, quae nec extensae sunt nec materia ulla concresecunt. Tertio aegrotat corpus humorum, quos continet, temperatione turbata, et partium quibus coalescit distractione; aegrotat animus curis et affectuum tumultu, in quo non aliquid sui amittit, sed saepe cogitandi sentiendique vim potentius explicat. Deinde quoad languorem et inertiam animi ex tabescente et hebetato corpore proveniente, id in primis non semper accidit. Nam saepe attrito corpore membrisque distractis, non modo integra, sed etiam longe acrior vis proditur cogitandi. Iterum saepe quo magis viget corpus, eo fit hebetior intelligentia ac ratiocinatio obtusior; contra, defervescente corpore, saepe validior redditur animus. Quod in senectute potissimum videre est; in qua, etsi homo corpore utatur languidiore, tamen acumine mentis, cogitatione, prudentia, consilio pollet. Quid vero quod, corpore coacto, non cogitur animus? Quid quod fere semper quae corpori prosunt, nocent animo? quae contra mentem exercent, corpus debilitant? Nonne haec utriusque processum non modo non eundem nec consimilem, verum etiam longe diversum et contrarium ostendunt?

Naturam, ceu fumus in altas aëris auras;
 Quandoquidem gigni pariter, pariterque videmus
 Crescere, et, ut docui, simul aevo fessa fatiscit.
 Huc accedit uti videamus corpus ut ipsum
 Suscipere immanes morbos, durumque dolorem;
 Sic animum curas acres luctumque metumque.
 Quare participem lethi quoque convenit esse.

De Rerum natura lib. 3. v. 446 et seq.

Quod si aliquando ex mutationibus corporis mutationes etiam fiunt in animo atque ex impedimento corporis cogitandi vis praepeditur, id non ex similitudine naturae sed ex intima utriusque iunctione procedit. Dum enim animus corpori copulatur, eo tamquam instrumento ulitur, propter sensationes a quibus cognitio mentis in statu unionis pendet. Quare ut, dissoluto instrumento, vel peritissimus artifex ab operando impeditur, aut munere suo perperam fungi cogitur; sic animus, perturbato corpore aut sensoris vitialis, cogitationes huius status proprias exercere non valet. Id vero spiritualitatem eius, tam luculenter probatam, non infirmat, sed intimam cum corpore in hac vita societatem ostendit. Inepte igitur exinde argumentum contra immortalitatem animi materialistae depromunt.

Obiic. IV. Si animus immortalis esset, mors nullo timore nos angere, sed iucunda potius accideret. Nam praesentis vitae malis solutus animus ad potiora bona migraret. Atqui plerumque homines mortem maximopere perhorrescunt. Ergo mortalis est animus.

Resp. Si probe res introspicitur, timor ingruentis mortis immortalitatem animi non infirmat, sed confirmat. Nam maximus ille timor et fuga, animum vehementer excrucians, in iis plerumque contingit, qui turpificatis moribus indulgent et ob admissa facinora poenas et calamitates subeundas timent. Nil simile bonis accidit, ut omnium aetatum ac temporum historia testatur. Quod si etiam probos homines mortis aliquis horror invadit; hic non ex timore interituri animi oritur, sed ex naturali quadam repugnantia, quam animus necessario experitur, dum a corpore, quod ad integritatem naturae hominis pertinet, dissociatur. Tum etiam nascitur ex anxietate quam ingerit dubitatio futurae sortis, quae in aeternum subeunda erit. Nemo enim evidenter in hac vita, nisi Deo revelante, scire potest se praemio non poena fore dignum, etsi alterutrum valde probabili ratione coniciat.

Obiic. V. Animus conditus est ut corpus informet. Ergo, corrupto corpore, deficit finis propter quem exstabat. Quare, si su-

peresset, in statu quodam violento contra naturalem eius propensionem inveniretur. At vero nil violentum durabile.

Resp. Finis potissimus, propter quem animus est conditus, non est ut corpus informet, sed ut beatitudinem consequatur: quae in Dei notitia et dilectione sita est. Coniunctio autem eius cum corpore finis est secundarius, seu potius medium ut in hoc quasi gyro iuxta conditionem suae naturae animus exerceatur et bene operando beatam vitam mereatur. Quare separatus a corpore in statu proprie violento non invenitur. Status enim violentus ille dicitur, qui praecipuae propensioni naturae reluctatur. At animi inclinatio praecipua bonum respicit, cuius adeptio ad futuram pertinet vitam. Nihilominus, cum animus suapte natura sit substantialis forma humani corporis, negari non potest quin ad ipsum naturaliter inclinetur. Verum huius inclinationis impeditio in vita ad potiore inclinationem explendam idonea, statum absolute violentum minime facit; praesertim cum naturale id sit animo, cuius conditio immortalitatem exquirat.

ARTICULUS V.

De origine animae humanae.

79. An anima humana exstet ante corporis formationem, id in sequenti capite disputabimus. Pendet enim ex modo, quo se anima habet respectu corporis. Hic non initium existentiae, sed eius originem absolute spectamus quoad causam, a qua processerit. Qua in re duplex potissimum et maxime oppositus error declinandus est, eorum nempe qui animam ex ipsa divina substantia derivant, atque eorum qui ex parentum corpore aut anima decisam aut traductam putant. Pythagoras enim et Stoici existimarunt animum particulam esse divinitatis, e suprema illa natura divulsam. Cui deliramento valde accessit Poiret, animos nostros emanatione quadam et veluti fluxu ex divina substantia prodire autumans; et expressius etiam suffragantur pantheistae, qui, ut corpora, sic spiritus ex transformatione unius increatae substantiae deducunt.

Alter error, huic omnino contrarius, animam in filiis a parentibus gigni contendit; unde *traducianismi* ductum est nomen. Quae sane sententia duplex est. Alii enim ex corpore parentum animam filiorum traduci finxerunt, ut Apollinaris et forsitan Tertullianus; alii contra non a corpore sed ab anima parentum eam transmitti dixerunt. Ut enim corpus a corpore, sic animam ab anima, semine quodam spirituali, procreari rati sunt. Haec posterior opinio temporibus S. Augustini non paucos etiam inter catholicos habuit sectatores, et ipsum sanctum Doctorem diu ancipitem tenuit.

Nostri aetate sub nova forma commentum hoc coepit redintegrari, et duplici etiam aspectu. Nam Doctor Frohschammer in opere, quod inscripsit *Defensio Generationismi*, sustinet animam filiorum a parentibus generari, non traduce quodam corporeo aut incorporeo, sed per meram productionem e nihilo, sive creationem. Quod non solum de homine sed de omni vivente affirmat tum sensitivo tum etiam vegetativo. Ait enim in his materiam tantum, qua corpus constat, per actum generationis non creari, propterea quod ex materia generantis, seu ex praeiacente subiecto, sumitur; at animam seu principium vitae, cum de novo omnino fiat et ante nequaquam existat, e nihilo conditi prorsus actione generantis.

Rosminus vero docet, animam filiorum in quantum sensitiva est, derivari quidem a parentibus per generationem; at postea evadere intellectivam ob apparitionem ideae entis, quam illi Deus manifestat ¹. Quae sententia nova prorsus non est, cum parum

1 « La forma dell' intelligenza (*idea entis*) non può essere generata, ma Dio stesso la disvela all'anima che vien resa così intelligente; il che Iddio fece rispetto a tutta l'umana natura, quando infuse l'anima in Adamo, nel quale l'umana natura si conteneva, e questa non ebbe poscia che a svolgersi in più individui per via di generazione. Poichè come al cominciamento impose leggi fisse a tutto il creato; così allora fissò anche questa, che ogni qualvolta l'uomo moltiplicasse colla generazione gl'individui; a questi fosse presente l'essere siffattamente che attirasce e legasse a se il loro intuito. » *Psicologia vol. 1. lib. 4. c. 23. Dell'origine dell'anima intellettuale.*

differat ab illa, quam meminit S. Thomas his verbis: « Alii dicunt quod illa eadem anima, quae primo fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis, quae est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva; et tandem ipsa eadem perducitur ad hoc ut fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei, de foris illustrantem 1. » Has omnes opiniones tanquam a veritate alienas breviter refellemus.

PROPOSITIONES.

80. PROPOSITIO 1.^a *Anima humana nequit ex substantia divina derivari.*

Probatur. Si anima humana ex substantia divina derivaretur; haec partibus coalesceret, et in plura discerpi posset et lacerari. At divina natura simplicitate maxima fruitur, et nulli prorsus divulsioni obnoxia est. Ergo illa hypothesis est absurda. Ad rem S. Thomas: « Quum substantia divina sit omnino impartibilis, non potest aliquid substantiae eius esse anima, nisi sit tota substantia eius. Substantiam autem divinam est impossibile esse nisi unam, ut supra ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una, quantum ad intellectum; et hoc supra improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina 2. »

Praeterea, si anima nostra particula esset divinitatis (sive divissione sive fluxu ab ea manaret), eiusdem conditionis naturam prae se ferret. Esset igitur improducta, immutabilis, necessaria, nullius augmenti capax, brevi, iisdem perfectionibus ornata, quae Dei sunt propriae. Hoc autem experientiae non minus, quam rationi repugnat. Quis enim non est conscius, se animo sic instrui, ut innumeris mutationibus et vicibus subiiciatur et undique limitibus sive in cognoscendo sive in operando terminetur? Exinde vero animum finitae et contingentis naturae esse manifestissime

1 *Summa th.* 1. p. q. 118. a 2.

2 *Contra Gentiles* lib. 2. c. 85.

consequitur. Ad rem S. Augustinus contra Manichaeos, qui in delirium idem inciderant: « Haec mutatio animae ostendit mihi quod anima non sit Deus. Nam si anima substantia Dei est; substantia Dei violatur, substantia Dei decipitur, quod nefas est dicere 1. » Atque iterum: « Non est pars Dei anima Quod si esset, nec deficeret in deterius, nec proficeret in melius, nec aliquid in semetipsa vel inciperet habere quod non habebat, vel desineret habere quod habebat, quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam vero aliter se res habeat, non est opus extrinsecus testimonio; quisquis semetipsum advertit, agnoscit 2. »

81. PROPOSITIO 2.^a *Anima humana nequit a parentibus propagari per traducem sive corporeum sive incorporeum.*

Probatur. Prima pars evidentissima est. Nam quod per traducem propagatur a corpore, aut corpus est aut a corpore dependet. At vero neutrum de anima humana dici potest, quae simplicitate et spiritualitate fruitur. Ergo anima humana per traducem a corpore non propagatur.

Et sane haec propagatio vel intelligitur abscissione vel efficientia. Si abscissione, anima, sic procedens a corpore, corpus esset; pars enim abscissa naturam rei, a qua abscinditur, imitatur. Si efficientia, non erit per se subsistens; educeretur enim de potentia materiae, ac proinde existentiam a materia dependentem acciperet. Ad rem S. Thomas: « Impossibile est virtutem activam, quae est in materia, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quod principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem, in qua non communicat corpus. Et ideo impossibile est quod virtus, quae est in semine, sit productiva intellectivi principii 3. »

Altera pars non minus apparet. Nam cum animus parentum, quemadmodum cuiusque hominis, simplex omnino atque immaterialis sit; tantopere repugnat animum filiorum ex illo decerpi

1 *Epist.* 166. n. 3.

2 *Ibidem.*

3 *Summa th.* 5. p. q. 113. a. 2.

et veluti desecari, quantopere rationi contradicit, ut aliquid partibus omnino carens in particulas discerpatur ac multimodis dilaceretur. Nec quisquam urgeat animum filiorum non a parentum animo divelli, sed ab eodem produci tantum. Nam, cum eiusdem conditionis sit fieri et esse; si animus dependenter a materiali subiecto fieret, dependenter a materiali subiecto esset. Hinc nec spiritualis nec immortalis foret. Quare S. Thomas iure concludit: *Ponere animam intellectivam a generante causari nihil est aliud quam ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi cum corpore. Et ideo haereticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine* 1.

82. PROPOSITIO 3.^a *Anima humana nequit produci a parentibus per creationem.*

Probatur. Creatio, seu productio rei ex nihilo, est operatio propria solius Dei, qui ut in exsistendo, sic independens omnino est in operando. Ergo nulli creaturae competere potest. Parentum igitur anima, nisi cum Deo confundi velit, animam filiorum e nihilo condere nequit.

Praeterea, creatio illi tantum agenti competit, cuius potentia effectrix cum voluntate prorsus confunditur. Sic enim contingit ut non aliud subiectum ad operandum requirat, nisi rem ab intellectu conceptam. Atqui id animae humanae nulla ratione proprium est; quemadmodum experientia saltem manifestat. Ergo impossibile est ut anima humana aliquid creet.

83. PROPOSITIO 4.^a *Repugnat ut anima humana in quantum sensitiva derivetur a parentibus, et postea fiat intellectiva per manifestationem ideae entis.*

Probatur. Unum est esse animae, cum sit omnino simplex. Ergo si ut sensitiva derivatur a parentibus, derivatur etiam ut intellectiva, ad rem quod attinet. Et sane Rosminus hanc sibi objectionem proponens, eam ingenue concedit 2. At vero id renovat

1 Loco nuper citato.

2 « Se (l'uomo) genera e così moltiplica l'individuo animale, forza è che moltiplichi anche l'anima razionale che è una ed identica in lui all'anima sensitiva. » Cui objectioni respondet: « Diciamo che così è ap-

traducianismum. Praeterea, sic scite argumentatur S. Thomas. « Aut id quod causatur ex actione Dei (*revelantis ideam entis*) est aliquid subsistens; et ita oportet quod sit aliud per essentiam a forma praeexistente (*nempe ab anima sensitiva, quae transmissa est a parentibus*), quae non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore. Aut non est aliquid subsistens, sed quaedam perfectio animae praeexistentis; et sic ex necessitate sequitur quod anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore, quod est impossibile 1. »

Nec dicas, vi illustrationis illius animam ex non subsistente converti in subsistentem. Nam subsistentia vel non subsistentia respicit essentiam; et essentia rei simplicis in aliam converti nequit. Omnis enim conversio supponit rem constare ex pluribus; quorum unum manet et aliud discedit, unum praeexistit et aliud supervenit.

Denique in illa hypothesis plura consequerentur absurda. I. Anima humana esset spiritualis et immortalis non per intrinsecam naturam, sed per aliquid a se distinctum, nemper per ideam entis, quae obiectum foret intuitionis. II. Etiam anima felis aut equi fieri posset spiritualis, si Deus ideam entis illi obiiceret. Quod in casu repugnantiam nullam involveret. Per se enim anima illorum brutorum sensitiva est, et ut talis animae humanae aequiparatur. Quod autem nobis offeratur idea entis, procedit iuxta auctorem a lege, quam Deus tulit. Quid igitur vetat ne Deus hanc aliam legem ferat, ut etiam animae alicui belluinae eadem idea repraesentetur? III. Anima rationalis singulorum hominum non crearetur; non enim fieret ex nihilo, sed ex praevia anima sensitiva, cui nova tantum perfectio adiungeretur 2. Creatio autem singularum

punto; ma solo presupposta la prima legge, per la quale fu decretato che l'essere universale si unisca a tutti gl'individui dell'umana natura; legge stabilita da Dio nel momento, che Iddio ispirò in Adamo lo spiracolo di vita. » *Psicologia* vol. 1. lib. 4. c. 23.

1 *Summa th.* 1. p. q. 118. a. 2.

2 Et sane Pestalozza, fidelissimus Rosmini discipulus, ad magistri sententiam hac super re explicandam, sic ait: « Quelli che non conoscono

animarum in hominibus non modo philosophice sed etiam theologicè constat; cum evidenter doctrina sit Ecclesiae catholicae.

84. PROPOSITIO 5.^a *Anima humana in quovis homine immediate-producitur a Deo per creationem.*

Probatur. Id necessario sequitur ut illatio propositionum praecedentium. Nam si anima rationalis distinguitur a Deo et nullo modo generatur aut creatur a parentibus, nec efficitur per conversionem praeviae animae sensitivae; restat ut condatur e nihilo divina virtute per veram creationem. Et sane, ut S. Thomas argumentatur, omne quod producitur, necesse est ut vel generetur per se, ut substantia composita, ex. gr. planta; vel generetur per accidens, ut formae compositorum, quae continentur in potentia materiae et fiunt dependenter ab ipsa; vel denique revera creetur, nempe fiat sine ulla intrinseca dependentia a praevio quodam subiecto. Atqui anima humana non est composita, nec est forma dependens in suo esse a materia. Ergo nequit effici, nisi tertio modo, nempe per veram creationem. Cum igitur creatio non conveniat nisi Deo; necessario consequitur ut anima humana creetur a Deo, atque in hoc sensu divinam sibi vindicet originem 1.

Praeterea, qualis est finis, tale oportet esse principium. Sed finis animae humanae est ut cognitione et amore transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad ipsum Deum. Ergo in ipso Deo, praeter universum ordinem rerum creatarum, reperiri debet principium proprium animae humanae. At non per ema-

il vero nesso dell'anima umana col corpo, sono costretti ricorrere alla creazione per concepire il moltiplicarsi delle anime umane; sicchè l'uomo non genererebbe che il corpo; e come il corpo non si organizza che per l'anima, l'anima umana anche come sensitiva sarebbe opera di una nuova e totale creazione. E questa nuova creazione sarebbe non soltanto gratuita ma contraria alla sapienza del Creatore, che creato ed avviato l'ordine primitivo dell'universo si deve credere che abbia posto in esso germinalmente e virtualmente tutto l'esplicamento successivo degli esseri, delle cause, degli effetti. » *Della mente di Antonio Rosmini* pag. 99.

1 S. THOMAS *Summa contra Gentiles* lib. 2. cap. 87.

nationem. Ergo per veram creationem ¹. Atque hoc luculenter innuunt Sacrae Litterae, quae cum in prima institutione universi pro animabus aliorum viventium et animalium mentionem fecerint secundarum causarum (*producat terra animam viventem*), in productione animae humanae mentionem faciunt solius Dei: *Formavit Deus hominem de limo terrae et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae* ².

Solvuntur difficultates.

85. *Obiic.* I. Anima sensitiva hominis est eiusdem generis atque anima brutorum, siquidem tum homo tum bruta sunt animalia. Atqui quae eiusdem sunt generis, habent eundem productionis modum. Ergo ut anima brutorum producitur per generationem a parentibus; sic etiam anima sensitiva hominis. Sed anima sensitiva hominis non differt quoad substantiam ab anima rationali. Ergo etc.

Resp. *Distinguo minorem*: Si ratio specifica per quam differunt, non aliud postulat, *concedo*; secus, *nego*.

Huic difficultati, quam ex S. Thoma desumpsimus, sic respondet S. Doctor. « Quod primo obiicitur: oportere animam sensitivam eundem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod animal de eis univoce praedicatur; dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen ratione speciei, sicut et ea quorum sunt formae. Sicut enim animal quod est homo ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse nec eius operatio supra corpus elevatur. Unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur et cum corruptione corporis

¹ S. THOMAS. Ibi.

² Genesis c. 1.

corrumpatur. Anima autem sensitiva in homine cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet quod ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata; neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis, sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei 1. »

Obiic. II. Plurium actionum diversorum agentium nequit esse unus effectus. Atqui homo, qui fit, est vere unum ens. Ergo una actio et una causa proxima terminari ad ipsum debet. Nequit igitur homo procedere simul a Deo et a parentibus.

Resp. Distinguo maiorem: Si agentia illa non sunt ordinata inter se, *concedo*; secus, *nego*.

Haec etiam solutio est S. Thomae sic aientis: « Diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sunt invicem, oportet eorum esse unum effectum. Nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis vehementius, quam ipsa causa secunda. Unde videmus quod effectus, qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti, quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingat ad aliquid in operato, ad quod non pertingit actio instrumenti. Sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis qui est eius instrumentum; licet operetur disponendo ad eam, resolvendo et consumendo. Quum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et principale agens; nihil prohibet in uno et eodem generato, quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari et non ad totum, quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi; sed actio Dei producit animam huma-

1 *Contra Gentiles* lib. 2. c. 89.

nam, quam virtus seminis producere non potest sed disponit ad ipsam 1. »

Hinc solvitur etiā illa difficultas qua dicitur, si parentes non generarent animam, non generarent hominem, qui non solo corpore sed anima etiā constat. Cui respondetur id verum esse, si parentes actione, qua producunt corpus, ipsum non disponerent ad receptionem animae, neque hoc facerent sub influxu Dei qui animam creat. Revera enim unum opus in generatione conficiendum assumitur, nimirum homo; licet pluribus concurrentibus causis, parentibus nimirum et Deo. Quae causae hoc ordine conveniunt inter se, ut parentes agant tamquam causae secundae, Deus ut causa prima. Iamvero parentes operantur usque ad ultimam dispositionem, qua corpus exigit informari anima rationali, et ulterius non gradiuntur, propter defectum virtutis. At hic, ubi parentes deficiunt, supplet Deus producendo per solam suam actionem quod causae illae non possunt. Quare parentes non corpus sed hominem progenerare dicuntur; quia reapse ad compositum producendum operam conferunt. Sic qui hominem interficit, etsi non animam sed corpus perimat; tamen quia actione sua compositum humanum vita destituit, hominem dicitur interimere.

Obiic. III. Saltem animam rationalem creari a Deo vel generari a parentibus non est quaestio ad fidem pertinens. Et sane S. Augustinus de ea re anceps haesit, quin ideo violatae fidei accusaretur.

Resp. Ut scite S. Thomas observat, *Eorum, quae sunt fidei, quaedam non sunt perfecte per Ecclesiam manifestata Sicut tempore Augustini nondum erat per Ecclesiam declaratum quod anima non esset ex traduce* 2. En quare S. Augustinus sine nota erroris dogmatici dubitare potuit an anima traduceretur a parentibus. At idem non licet, postquam a temporibus praesertim sancti Anselmi Ecclesia communi suo magisterio aperte docuit animam rationalem creari a Deo. Ad rem Melchior Canus: « Fidei quae-

1 Contra Gentiles, lib. 2.

2 In Epist. ad Rom. cap. 14. sect. III.

stionem duobus modis interpretari possumus, et *ex natura sua et quoad nos*. Ex natura sua illa Fidei quaestio est, quae est a Deo Ecclesiae revelata, quamvis a plerisque ignoretur. Ut Spiritum a Patre Filioque procedere, ipse Spiritus Apostolis revelavit. Item animas Sanctorum statim, ut a corpore exierint, videre Deum. De quibus licuit olim varie sentire, et sine Fidei discrimine aut affirmare aut negare; cum neutra res scilicet erat plane ab Ecclesia definita. Ita quoad nos non semper Fidei quaestiones illae sunt habitae, sed salva fide viri quidam docti contrariam veritati sententiam tenuerunt. Quomodo asseruit Augustinus non esse fidei quaestionem, num anima rationalis ex traduce sit. Nunc autem, cum post ea tempora Theologorum fideliumque omnium consensu firmatum sit, animum non per generationem sed per creationem existere, sine dubio ad Fidem illa quaestio pertinet 1. »

CAPUT TERTIUM

De natura animae humanae quoad corpus inspectae.

86. Egimus de anima rationali quoad se; restat ut agamus de eadem anima quoad corpus, quatenus nempe una cum corpore compositum humanum constituit. Quae sane quaestio summi momenti est, et compendium quasi continet totius philosophiae. Respicit enim essentiam supremae naturae visibilis, nempe hominis; cuius explicatio explicationem involvit omnium naturarum inferiorum, quae in homine, quasi in centro, colliguntur et altiore perfectione decorantur.

In huiusmodi igitur disquisitione primum, tanquam fundamentum, constituemus animam rationalem uniri corpori ut formam. Deinde ex hac veritate multiplicationem animarum pro singulis corporibus, et exclusionem plurium in unoquoque corpore deducemus. Denique quandonam anima rationalis in corpus adveniat et quam sedem in eo occupet investigabimus.

1 *De locis theologicis* Lib. 12. cap. XIII.

Instit. Phil. Vol. III.

ARTICULUS I.

De unione animae rationalis cum corpore.

87. Animam in nobis cum corpore sic intime iungi, ut inde vere una, licet composita, exurgat substantia; nemo est qui ambigat. Non enim subtili aliqua ratiocinatione deducitur, sed immediate innotescit, vel solo conscientiae testimonio. Quis enim non sentit se non esse nec solum corpus nec solam animam, sed utriusque coniunctum, ex quo unum efficiatur completum patien-
di operandique principium? At in quo sita sit haec iunctio, adeo explicatu difficile est, ut S. Augustino visum sit captu humano plane superius. *Modus, quo corporibus adhaerent spiritus et animalia sunt, omnino mirus est, nec comprehendere ab homine potest* 1.

Scholastici, qui omnia composita naturae constare docebant ex materia et forma; consequenter dixerunt animam humanam uni-
ri corpori ut formam; ita nempe ut in corpore illud ipsum efficiat, quod formae mineralium praestant in materia inorganica, et principium vitale aut sensitivum in corporibus organicis. Quare iuxta ipsos anima rationalis sic corpori copulatur, ut ipsum actuet quoad sensum, vitam et ipsam subsistentiam, quemadmodum proprium est formae substantialis, sine qua materia exstare non potest 2. Quod vero anima humana intellectione fruatur, quae operatio est inorganica; id ex eo provenit, quod praestantissima sit inter omnes formas naturales. « Considerandum est, ait S. Thomas, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiae corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quae non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto

1 *De Civitate Dei*, lib. 21. cap. 10.

2 Vide Ontologiam cap. 3 art. 3. *De causa materiali et causa formali*; tum etiam vide *Cosmologiam* cap. 3. art. 1. et 3.

magis invenitur virtus formae materiam elementarem excedere; sicut anima vegetabilis plus quam forma elementaris, et anima sensibilis plus quam anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis, et haec virtus dicitur intellectus 1. »

At postquam doctrina de materia et forma fastidiri coepta est, tria ad rem explicandam excogitata sunt systemata: *Causarum occasionalium*, *Harmoniae praestabilitae*, *Influxus physici*.

Systema causarum occasionalium adstruit animum et corpus omni activitate destitui; et, quod consequens est, nullum animi in corpus et vicissim corporis in animum veri nominis influxum admittit. Quod vero, quibusdam in animo voluntatibus existentibus, certi et determinati in corpore motus exsurgant, et vicissim impressionibus nonnullis in corpore peractis perceptiones motusque consentanei in animo excitentur; id unice ex lege et actione Dei repetendum esse arbitratur. Ea enim sententia Deus occasione impressionum corporearum sensationes perceptionesque in animo facit; pariterque occasione voluntatem quarundam, quas in animo gignit, respondentem motus in corpore secundum leges a se latas producit. Huius systematis, quod etiam *assistentiae* nominatur, auctor est Malebranche 2; quamquam Cartesianum vulgo nuncupetur, propterea quod e Cartesii principiis nullo negotio derivatum sit 3.

Systema harmoniae praestabilitae, a Leibnitio primum inventum, in hoc cum superiore convenit, ut corpus inter et animam nullum actionis influxum cognoscat. In ceteris vero discrepat. Sancit enim in animo perceptiones appetitionesque continenti quadam serie ex innata vi usque procedere, atque ita quidem ut praecedens posteriorem inferat, et posterior a superiore, tanquam a sui ratione sufficiente, dimanet. Similiter contingere docet in

1 *Summa th.* 1. p. q. 86. a. 1.

2 Vide *Récherche de la vérité* l. 6. p. 3. ch. 3.

3 Vide Wolf *Psychol. ration.* sect. 5. c. 3.

motionibus corporis ; quas , sine ulla animi efficientia , ex mera organorum structura repetit. Sic enim, eius sententia, Deus artificiose corpus elaboravit, ut propter unicam eius partium dispositionem, accedente impressione, quae propter circumstantia corpora oboritur , ordinata quadam successione corporei motus omnes gignantur ; at vero ita, ut animi voluntatibus vel perceptionibus omnino consentiant. Cuius rei ea est ratio, quia Deus praescientia sua illum animum idque corpus invicem sociavit, quae huiusmodi congruentes actiones essent habitura. In hoc igitur utriusque operationum consensu animi et corporis iunctio reponitur.

Tertium systema, quod etiam *causalitatis* dicitur, corporis animique nexum per mutuam utriusque actionem explicat, ab eaque rationem desumit cur existentibus quibusdam motionibus in corpore, respondentes in animo excitentur perceptiones. Itemque ex mutuo hoc influxu emergere opinatur, ut quibusdam excitatis in animo voluntatibus motus gignantur in corpore congruentes. Huius systematis auctor Eulerus habetur, acriter tamen a Lockianis defendi solet.

His adiungi potest systema Rosminianum, quod nova quadam ratione explicans influxum physicum, animam rationalem corpori coniungi putat ope perceptionis cuiusdam intellectivae, quae sensationi fundamentali copuletur. Hanc enim duplicem propositionem statuit. I. *Unio animae sensitivae cum corpore fit sensatione* ; II. *Unio animae rationalis cum corpore fit perceptione immanenti sensationis animalis* 1. Quam magistri sui doctrinam sic fideliter explicat Pestalozza. Primum generatim decernit animam sensitivam uniri corpori ex hoc, quod ipsum sentit, sensu quidem fundamentali 2. Deinde quaerens modum, quo anima humana, quae non modo sensitiva est verum etiam rationalis, uniatur corpori sub hoc secundo respectu; advertit animam vi rationis percipere absolute ut obiectum, illud ipsum quod sensus percipit subiective ut modificationem sentientis. Hinc

1 *Psicologia* Vol. 1 lib. 2. c. 1. e 2.

2 *L'anima sensitiva si unisce al corpo sentendolo ; il sentirlo è un animarlo.* La mente di Antonio Rosmini. pag. 86.

anima, prout rationalis est, percipit sub notione entitati et simpliciter affirmat ipsum sensum fundamentalem. Media hac perceptione, quae innata est et perennis, anima rationalis unitur corpori quod sensui illi fondamentali iugiter subest ¹ ?

PROPOSITIONES.

88. PROPOSITIO 1.^a *Absurdum est systema tum assistentiae, tum harmoniae praestabilitae.*

Probatur prima pars. Absurdum est systema illud, quod veram et physicam unionem animae cum corpore funditus eripit. Sed ita se habet systema assistentiae. Nam ex eo, quod anima corpori assistit ex ipsoque occasionem sumit idearum, quas recipit, nulla physica et realis coniunctio sequitur inter utrumque. An vero si duae machinae iuxta ponantur, et ex unius motu artifex ansamumat movendi aliam, eas inter se physice copulari et unam substantiam constituere dicemus?

Praeterea, in hac sententia nulla actio esset compositi, sed tum anima tum corpus seorsum operarentur et paterentur. Hinc, cum corpus laeditur aut movetur, laesio aut motio non aliter ad personam nostram spectaret, nisi quatenus cognitione attingeretur, eo ferme modo quo cognitione attingimus, si quid in aula, qua moramur, frangitur vel movetur. At id renuntiationi conscientiae dissonum prorsus est.

Haec argumenta militant etiam contra systema harmoniae praestabilitae, quod aequae ac superius veram animi cum corpore iunctionem de medio tollit. Nulla enim viget vera iunctio in hoc, quod operationes unius substantiae motionibus alterius consentiant ad unguem. Profecto si artifex duo horologia sic fabricaretur, ut aequo passu ad horas indicandas incederent; nemo ea inter se physice iungi atque unam conflare substantiam existi-

¹ Ecco dunque spiegata la natura di quel nesso, che stringe in un sol individuo l'anima razionale col corpo umano. Quel nesso consiste in una primitiva, naturale e continua percezione del sentimento fondamentale, animale. Ivi pag. 90.

maret. Deinde systema hoc libertatem nomine tantum relinquit, re prorsus demit. Nam etsi insitam animo vim tribuit, qua suas perceptiones et appetitiones eliciat; eas tamen ita perpetuo nexu invicem colligat, ut quilibet status sequens a praecedenti necessario inferatur, coque posito nequeat non poni. Hoc autem, ut quisque perspicit, cum libertate consistere minime potest. Tertio, praeterquam quod unitatem personae humanae pessumdat et sine probabili fundamento ad opinionem adeo peregrinam et mirabilem gradum facit; argumento etiam *ad hominem* coargui potest, in quantum contra necessitatem rationis sufficientis, a se tanto opere exaggeratam, seriem inducit ratione sufficienti prorsus destitutam. Nam quomodo fieri potest ut semper in affectionibus animi status posterior rationem sui sufficientem repetat a statu superiore; cum saepe inter eos nullus sit nexus aut societas, sed potius summa distractio?

Scite id prosequitur Genuensis; qui ad rem ponendam ob oculos, iubet ut lexicum sumatur, in quo recensio omnium plantarum vel artium vel praestantium virorum ordine quodam habeatur ¹. Si illud ad horam legeris, sexcenta animo recurrent obiecta eo plane ordine quo ibi descripta sunt; ac proinde innumeras perceptiones elicies, quae inter se nullo interno vinculo colligantur. Iam vero quis sanae mentis homo persuadere sibi poterit rationem posterioris ideae vel perceptionis in anteriore contineri, nec potius in dispositione illa qua vocabula in lexico digesta sunt et secundum quam sensibus usurpantur?

Accedit quod ea hypothese possent animus et corpus simul coniungi atque unam conflare substantiam, etiamsi alter Romae moraretur, alterum Lutetiae Parisiorum. Nam utrumque in tanta loci disiunctione mutuum operationum consensum servare possent; in quo, iuxta Leibnitium, iunctio substantialis animi et corporis est posita. Postremo, systema hoc maximopere in idealismum inclinat. Nam, ut Wolfius fatetur, *animus eodem, quo nunc, modo sibi repraesentaret hoc universum, etiamsi mundus adspectabilis*

¹ *Elem. Met.* p. 3. c. 2. pr. 27.

non existeret. In eo enim systemate series repraesentationum, etiam circa res mundanas, nullo pacto pendet ab organis, aut obiectorum circumstantium influxu. Quare sententia istaec nexum omnem internum praecidit inter animi perceptiones et corpora; ac proinde omni nos argumento destituit ad horum existentiam convincendam.

89. PROPOSITIO 2.^a *Absurdum est systema influxus physici.*

Probatur. Quamquam systema hoc iunctionem aliquam physicam et societatem animi cum corpore retinet; nihilominus repugnare videtur, duplici potissimum ratione. Primum, quia ut animi in corpus, sic corporis in animum actionem adstruit. Qua de re non parum favet materialistis. Corpus enim, ulpote extensum et solidum, nonnisi contactu suarum partium et appulsu in aliud operatur. Ex quo illud sequitur ut, si animus eius actioni esset obnoxius, quantitate coalesceret, ut impelli et tangi ab ipso posset.

Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res ¹.

Altera ratio est, quia iunctio illa, quam adstruit, *accidentalis* revera est, non *substantialis*. Mutua enim actio, in qua vinculum eius collocatur, notionem accidentis non praetergreditur. Quamobrem systema istud sententiam Platonis reintegrare videtur, quod animus adstet corpori, ut sessor equo aut nauta navi. Et sane, in his exemplis mutua actio et influxus habetur. Nam quemadmodum nauta navim gubernat et ad cursum dirigit, ita vicissim navis nautam vehit. Itemque quemadmodum sessor equum habet, ita moderatur et calcaribus punit, ita vicissim equus sessorem trahit. At quis somniabit unam exinde exurgere substantiam et unum agendi patiendique principium? Ratione igitur pari, etsi in systemate influxus physici mutua actio adstruatur; haud tamen propterea vera et substantialis iunctio, quae in animo cum corpore viget, inducitur. Immo etiam abruptur potius. Actio enim ut dici solet, sequitur *esse*; ac proinde substantiam iam existen-

¹ LUCRETIVS *De Rerum natura*.

tem et completam praesupponit. Si igitur animus agit in corpus et corpus in animum, et per hanc mutuam actionem invicem uniuntur; iam utrumque, ante unionem, ut substantia exhibetur per se plene constituta.

Nec vero audiendus est, qui diceret platonici systematis comparisonem inde vitari, quod animus a natura sit ad agendum in corpore destinatus. Nam si naturae nomine intelligitur Dei voluntas; haec cum externa sit rei creatae, ipsam intrinsecus non commutat. Et sane si Dei voluntas hominem aliquem destinaret ut toto suae vitae tempore navi assistat vel insideat equo, numquid ordinatio istaec coniunctionem illam substantialem efficeret? Quod si naturae nomine intelligitur ipse animus, quatenus potestatem habet et vim influendi in corpus; haec de sessore etiam, respectu equi, et de gubernatore, respectu navis, dici possunt. Utrique enim revera hac virtute ornantur, ut alter navim, alter equum conscendat, ibique suam exerceat actionem.

Hinc alia absurditas sequitur: quod notio vitae a corpore, cui iungitur animus, omnino exularet. Nam motor alterius non est internum principium operationum eius, sed externum. Quocirca ipsum movet actione non immanente sed transeunte, quae nimirum in subiecto perficitur distincto et diverso ab operante. At vero, ut in Cosmologia diximus, notio vitae in eo posita est, quod substantia intrinsecus moveatur per vires sibi proprias et actione quae in ipso subiecto maneat a quo procedit.

90. PROPOSITIO 3.^a *Incommoda, quae notata sunt, non modo non remonentur, sed etiam augentur in systemate, quod unionem animae cum corpore in quadam perceptione constituit.*

Probatur. Quod ea incommoda non removeantur in hac hypothesis rosminiana, evidentissime patet. Nam hic etiam unio animae cum corpore reponitur in actione; perceptio enim, sive sensitiva sive intellectualis, est actio. Et quoniam actio in quavis creatura est accidens, non substantia; unio animae cum corpore esset accidentalis non substantialis. Similiter, in hoc quoque systemate adstruitur actio corporis in animam, materiae nimirum in spiritum.

Quod vero illa incommoda augentur, sic breviter demonstratur. 1.^o Opinio illa incurrit circulum vitiosum. Nam, statuit corpus non agere in animam, nisi per virtutem receptam ab anima; nec virtutem hanc recipere, nisi in quantum ab anima sentiatur. Cum igitur sentiri nequeat, nisi actione sua animam ad sensationem determinet; agendi virtutem recipiet per unionem, et habebit ante unionem. 2.^o Animae iunctio cum corpore ex reali in intentionalem convertitur; in eam nimirum, quae intercedit inter subiectum percipiens et obiectum perceptum. Id probatione non eget, cum sit ipsa thesis, quae a systemate proponitur. 3.^o Anima rationalis non immediata forma corporis efficitur, sed mediatam. Corpori enim iungeretur non per se, sed medio sensu fundamentalis, quem proxime percipit. Hoc autem veritati quantum repugnet, in quinta propositione demonstrabitur. 4.^o Animam proprie non formam corporis sed causam efficientem formae corporis esse docet. Et sane eius causalitatem in actione constituit; actio autem est causalitas causae efficientis, non causae formalis 1. 5.^o Potius corpus facit formam animae, quam animam corporis; siquidem obiectum non immerito dicitur forma perceptionis, at perceptio nullo modo dici potest forma obiecti 2.

91. PROPOSITIO 4.^a *Unio animae intellectivae cum corpore est non modo personalis, verum etiam naturalis; seu talis est, ut inde non modo resultet una persona, verum etiam una natura.*

Probatur. Quod sit personalis, seu ita ut resultet una persona, nulli est dubium. Nam ut universe et constanter intimus sensus cuique dictat, anima intellectiva in nobis sic corpori copulatur,

1 Hanc illationem Rosminus expresse largitur, inquit: *La forma sostanziale del corpo è più tosto un effetto dell'anima e il termine interno della sua operazione; e però non è l'anima stessa che sia forma sostanziale del corpo.* Psicologia Vol. 2. lib. I. c. XI. §. 849.

2 Haec etiam illatio conceditur a Rosmino. Ait enim: *Come l'inteso primitivo si può chiamare forma dell'intelligente, così anche il sentito si può chiamare forma del senziente.* Psicologia vol. I. lib. 2. c. IX. a. 2. §. 11. Immo eo procedit, ut corpus, quod sentitur, formam animae substantialem appellet. *Il sentito può dirsi forma sostanziale dell'anima.* Ivi vol. 2. lib. I. c. XI. §. 851.

ut unum exinde confletur agendi patiendique principium. Hinc utriusque partis affectiones nobis tribuimus; et sicut dicimus: ego intelligo, ego volo; sic etiam dicimus: ego moveor, ego valeo, ego corruo. Quare S. Augustinus ait: *Persona hominis mixtura est animae et corporis* ¹; et S. Thomas: *In puris hominibus ex unione animae et corporis constituitur persona* ².

Quod vero unio sit etiam quoad naturam, non minus innotescit ³. Nam ex utroque elemento, anima nimirum et corpore, una resultat essentia, nempe humanitas; quae nec anima est nec corpus sed utriusque compositum. *Ex corpore et anima dicitur esse homo sicut ex duabus rebus quaedam tertia res constituta, quae neutra illarum est; homo enim nec est anima neque corpus* ⁴. Et sane ex iunctione utriusque substantiae emergit operatio, quae neutri seorsum competit, nempe vita organica et vita sensitiva; operatio autem surculus est et germen naturae.

92. PROPOSITIO 5.^a *Anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis.*

Probat. Forma illud dicitur, ex quo aliquid constituitur in propria specie. Sic lux est forma lucidi, et calor est forma calidi. Sed corpus constituitur in specie humana per hoc, quod recipit animam intellectivam. Ergo anima intellectiva unitur corpori ut forma eius. Quod vero non utcumque sit forma corporis sed sit forma substantialis, patet tum quia anima est substantia non accidens; tum quia ex eius iunctione exsurgit substantia, nempe homo, non aliquid substantiae superadditum.

Praeterea, ut scite advertit S. Thomas, duo requiruntur ut aliquid sit forma substantialis alterius. Primum, ut sit principium communicans illi actualitatem substantialem, et quidem non efficienter sed formaliter, nimirum non per actionem aliquam sed per intimam iunctionem sui. Deinde, ut propterea ambo elementa

¹ Epist. CXXXVII ad Volusianum c. 3.

² *Summa th.* parte 3.^a q. 2.^a a. 5. ad 1.^m

³ « Ex anima et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas, naturae et personae. » S. THOMAS *Summa th.* p. 3. q. 2. a. 1. ad 2.^m

⁴ S. THOMAS *De Ente et Essentia.* c. 3.

convenient in participatione eiusdem actualitatis; quae ab uno tribuitur, ab alio recipitur 1. Iam vero id contingit in unione animae et corporis. Per ipsam enim, ut paulo ante ostensum est, una exsurgit in homine substantia, quae vivit et sentit; cuius proinde partes, anima nimirum et corpus, eandem operationem et, quod consequens est, idem esse participant. Ergo anima in homine unitur corpori ut forma substantialis.

Tertio, corpus profecto vivit in homine. Ergo est substantia vivens. Ut enim vita in actu secundo consistit in operatione, sic in actu primo consistit in essentia. At unde corpus efficitur substantia vivens? Non certe per se, sed per animam cui coniungitur. Ergo anima in homine est principium, quod communicatione sui determinat corpus quoad essentiam, efficitque ut corpus sit potius substantia vivens, quam non vivens. Sed principium, quod per se determinat subiectum in genere substantiae, est actus et forma substantialis eiusdem. Ergo anima in homine est forma substantialis corporis. Haec demonstratio, ad rem quod attinet, non differt ab illa qua utitur S. Thomas, dum ita ratiocinatur: Illud, quo primo aliquid operatur, est forma eius; nempe principium elargiens actualitatem essendi. Nam fundus operationis est *esse*; et unumquodque operatur, in quantum actu est. Atqui id, quo primo corpus in nobis vivit, est anima; et anima, qua in nobis corpus vivit, est eadem qua intelligimus. Ergo anima, qua intelligimus, seu anima intellectiva, in nobis est forma corporis 2. Quae

1 « Ad hoc ut aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur: quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei, cuius est forma; principium autem dico non effectivum sed formale, quo aliquid est et denominatur ens. Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia convenient in uno esse; quod non contingit de principio effectivo cum eo, cui dat esse: et hoc est esse in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse ex materia et forma constans. » S. THOMAS *Summa contra Gentiles* lib. 2. c. 68.

2 En verba S. Doctoris. « Illud, quo primo aliquid operatur, est forma eius, cui operatio tribuitur. Sicut quo primo sanatur corpus est sanitas et quo primo scit anima est scientia; unde sanitas est forma corporis et scientia est forma quodammodo animae. Et huius ratio est quia

ratio cinatio inde magis robur accipit, quod vita in viventibus non differt ab esse. Unde si anima est principium, quo corpus vivit; est etiam principium quo corpus est. Quam argumentationem sic proponit S. Thomas: *Id quo corpus vivit, est anima: vivere autem est esse viventium. Anima igitur est quo corpus humanum habet esse actu. Huiusmodi autem forma est. Est igitur anima humana corporis forma* 1.

Nota I. Haec veritas non modo ad philosophiam pertinet, sed etiam ad fidem. Nam apertis verbis definita est in generali Concilio Viennensi hoc decreto: *Doctrinam omnem seu propositionem temere asserentem aut vertentem in dubium quod substantia animae rationalis, seu intellectivae, vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati Catholicae inimicam Fidei, praedicto sacro approbante Concilio, reprobamus; definiētes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas ac praecludatur universis erroribus aditus ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter; tamquam haereticus sit censendus* 2.

Eadem definitio dogmatica habetur in Concilio generali Lateranensi sub Leone X. Sessione 8.^a canone *Apostolici Regiminis*.

Denique Pius PP. IX, non modo praedictam doctrinam confirmavit, sed etiam adiunxit animam non utcumque esse formam corporis iuxta doctrinam catholicam, sed esse formam immedia-

nihil agit, nisi secundum quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quod primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id, quo primo operamur unumquodque horum operum vitae, est anima. Anima enim est primum, quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium, quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus sive anima intellectiva, est forma corporis. » *Summa th. 1. p. q. 76. a. 1.*

1 *Qq. Disp. Quaestio De anima. a. 1.*

2 CLEMENTINAE *De Summa Trinitate et Fide catholica Tit. 1. cap. unico* Edit. Paris. 1618.

lam 1. Nam in damnatione Güntherianorum errorum suis litteris Apostolicis ad Archiepiscopum Coloniensem datis, sic ait: *Nosci-mus iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera per se atque immediata corporis forma.*

Nota II. Ex hac veritate valde urgens eruitur argumentum pro generali theoria de compositione substantiali corporum ex materia et forma. Nam in primis, dicere animam in homine uniri corpori ut formam, idem est ac dicere sic eam corpori uniri ut in ipso munus fungatur formae. Qui modus loquendi sensum non haberet, si generatim corpora non constarent forma. Deinde, si anima unitur corpori ut forma substantialis, seu ut principium actuans corpus in ratione substantiae; abscedente anima per mortem, corpus, quod remanet, non est substantia completa et caret actu ac vi ad subsistendum necessaria. Ergo, cum nihil tale possit exstare in rerum natura; necesse est ut, abscedente anima, gignatur in corpore alia forma substantialis, quae ipsi actum subsistendi tribuat. Atque haec ratiocinatio cum redintegrari possit pro novis corruptionibus, quibus corpus ab anima separatum subiicitur; facile infertur omnia corpora non solum materia constare sed etiam forma. Iure ergo Suarez sic argumentatur: « Homo constat forma substantiali, ut intrinseca causa. Ergo et res omnes naturales. Antecedens probatur; nam anima rationalis substantia est et non accidens, ut patet, quia per se manet separata a corpore, cum sit immortalis; est ergo per se subsistens et independens a subiecto; non est ergo accidens sed substantia. Rursus illa anima est vera forma corporis, ut docet Fides et est etiam evidens lumine naturali. Non enim potest esse substantia assistens aut extrinsece movens corpus; alias non vivificaret illud, neque ex praesentia et coniunctione eius essentialiter penderent opera vitae; nec denique esset ipse homo qui intelligeret, sed quaedam alia substantia illi assi-

1 Hinc novum argumentum exsurgit contra hypothesim, quam impugnavimus propositione tertia; ex ea enim sequebatur animam humanam esse formam corporis mediatam, et potius causam formae, quam formam.

stens..... Hominis ergo compositio ex materia et forma substantiali ostendit esse in rebus naturalibus quoddam subiectum substantiale, natura sua aptum ut informetur actu aliquo substantiali. Ergo tale subiectum imperfectum et incompletum est in genere substantiae; petit ergo semper esse sub aliquo actu substantiali 1.»

Solvuntur difficultates.

93. *Obiic.* I. Videtur persona humana constitui ex sola anima. Nam animus appellatur homo interior ab Apostolo; homo autem dicit personam. Deinde anima humana subsistit extra corpus; est enim immortalis. At non subsistit nisi suppositum vel persona. Denique corpus dicitur instrumentum animae; at instrumentum non unitur principali agenti in unitate personae.

Reps. Huic triplici argumento triplex opponimus responsum ex S. Thoma: Ad primum itaque ait: «Secundum philosophum (nono Ethicorum c. 8) illud potissimum videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva, secundum rei veritatem, quae dicitur homo interior; aliquando vero pars sensitiva cum corpore, secundum aestimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior 2. »

Ad alterum ait: « Non quaelibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quae habet completam naturam speciei. Unde manus, vel pes non potest dici hypostasis vel persona; et similiter anima, cum sit pars speciei humanae 3. »

Ad tertium ait: « Non omne, quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis; sicut patet de securi et gladio. Nihil tamen prohibet illud, quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum, sicut corpus hominis vel membra eius 4. »

1 *Disputat. Metaphys.* vol. 1. Disput. XV. sect. 1.

2 *Summa th.* p. q. 75. a. IV. ad 1.

3 Ibi ad 2.

4 *Summa th.* p. 3. q. 2. a. 6. ad 4.

Dialectice vero sic propositas difficultates distingues :

1.^o Animus appellatur homo, per synecdochen, sumendo partem, et quidem principalem, pro toto, *concedo*; in rigore sermonis, *nego*.

2.^o Animus humanus subsistit extra corpus ut pars naturae, *concedo*; ut natura completa in propria specie, *nego*.

3.^o Instrumentum non coniungitur principali agenti in unitate suppositi, si est extrinsecum, *concedo*; si intrinsecum, *nego*.

Obiic. II. Si ex anima et corpore exsurgeret una substantia et una natura, altera confunderetur cum altero. Id vero absurdum est.

Resp. Distinguo: Si exsurgeret una natura per mutuam conversionem, *concedo*; si per mutuam unionem, *nego*.

Revocandum hic memoria est, quod in Cosmologia docuimus de compositione substantiali corporum. Vidimus enim non posse corpora explicari, nisi constare dicantur ex duplici principio: altero passivo, quod sit fons multiplicитatis partium et extensionis; altero activo, quod sit fons unitatis et operationis. Hoc secundum est forma substantialis; quae, licet cum materia intime copulatur eique subsistentiam et speciem impertit, cum ea tamen nequaquam confunditur. Id in corpore humano praestatur ab anima rationali, quae propterea dicitur forma corporis; sicut in corpore vegetali praestatur a principio vitali, et in corpore bruti ab anima sensitiva.

Urgebis. Anima humana si uniretur corpori ut forma, deberet corpori tribuere complementum et actum essendi. At id facere nequit. Nam quidquid anima rationalis continet, est spirituale; et spirituale nequit esse complementum et actus rei materialis.

Resp. Distinguo: Quidquid anima rationalis continet est spirituale, idest simplex et inextensum, *concedo*; idest excedens capacitatem materiae, *subdistinguo*: praecise in quantum est rationalis, *concedo*; in quantum virtute continet inferiores formas, *nego*.

Formae, ut ait S. Thomas, se habent sicut numeri, quarum maior continet minorem et novam addit unitatem. Sic forma no-

bilior complectitur totam perfectionem formae inferioris et aliquid amplius. Anima vero humana, quae media est inter formas mere coniunctas et formas separatas, utrarumque conditionem participat. Hinc gradum perfectionis habet non communicabilem materiae, nempe intellectivum (cuius proinde facultates sunt inorganicae); et gradus perfectionis habet communicabiles materiae, eos nempe qui ad vegetandum et sentiendum referuntur. Compositum enim est, quod reapse exercet vegetationem et sensum. Quapropter anima humana, coniuncta materiae, comparari solet homini, qui ita immersus sit aquae ut capite superemineat. Hic sane aquae se communicat sed non totaliter. Tantum vero abest ut materia suscipere nequeat quod simplex est et inextensum, ut sine huiusmodi actualitate nec unitas nec existentia corporis explicari possit 1.

Dices: Ergo anima humana non est forma corporis in quantum intellectiva?

Resp. Distinguo: Si illud in quantum respicit simpliciter essentiam, *nego*; si respicit gradum perfectionis, ex quo pullulat intellectus, *concedo*.

Essentia animae, cum sit indivisibilis, sub hoc respectu tota quanta est unitur corpori, ac proinde etiam in quantum intellectiva. At quoniam non communicat corpori gradum perfectionis ultra sensitivum; sub hoc respectu dici posset non uniri totaliter corpori, seu quoad omnem suam virtutem; ac proinde in hoc sensu dici posset non esse formam corporis in quantum intellectiva: *Licet anima unitur corpori secundum essentiam animae intellectivae, non tamen secundum operationem intellectualem* 2.

Obiic. III. S. Thomas admitit influxum physicum inter animam et corpus. Ait enim: « secundum naturae ordinem, propter colligationem virium animae in una essentia et animae et corporis in uno esse compositi, vires superiores et etiam corpus invicem in se effluunt quod in aliquo eorum superabundat. Et inde

1 Vide quae diximus de substantiali corporum compositione, *Cosmologiae* capite secundo.

2 S. THOMAS. *Qq. Disp.* Quaestio *De anima* a. X. ad 2.^m

est quod ex apprehensione animae transmutatur corpus secundum calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et aegritudinem et usque ad mortem 1. »

Resp. *Distinguo* : Admittit influxum physicum, qui consequatur unionem animae cum corpore, *concedo* ; qui hanc unionem constituat, *nego*.

Nonnulli propter citatum textum decipiuntur, putantes S. Thomam admisisse influxum physicum ad unionem animae cum corpore explicandam. Sed facile ab hoc errore liberari potuissent, si paulo attentius verba illa considerassent. Nam S. Doctor quid dicit? *Propter colligationem virium animae in una essentia et animae et corporis in uno esse compositi, vires animi influunt in corpus et vicissim*. Particula *propter* exprimit causam. Quare, iuxta Angelicum, colligatio animae et corporis in unitate compositi, seu unio iam effecta animae et corporis, est causa cur mutuus ille influxus habeatur, quatenus anima transmutet corpus et vicissim transmutatio corporis redundet in animam. Et sane quod actio animae in corpus non constituat sed supponat unionem, S. Thomas docet variis in locis et potissimum in Summa : *Anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cuius actus praesupponit iam corpus effectum in actu per animam ; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota* 2. Loquens autem de modo, quo anima coniungitur corpori ut forma, dicit id fieri immediale per communicationem propriae realitatis. *Anima est forma corporis, per seipsam dans ei esse ; unde per se (non per actionem) et immediate ei unitur* 3. Itemque : *Illud esse, quod est animae, communicat corpori ; ut sit unum esse totius compositi* 4.

Obiic. IV. Concilium Viennense dixit animam esse formam corporis, sed non addidit substantialem. Ergo id, salva fide, negari

1 *Qq. Disp. Quaestio De Anima* a. X.

2 *Summa th.* 1. p. q. 77. n. 4.

3 *Qq. Disp. Quaestio De anima* a. X. ad 18.

4 *Qq. Disp. Quaestio De anima* a. 1. ad 1.

Instit. Phil. Vol. III.

poterit. Praeterea, scopus Concilii fuit tantum damnatio erroris Petri Ioannis de Oliva, qui renovabat errorem Averrois de intellectivo principio ab anima singulorum hominum distincto. Denique Concilium definivit animam esse formam; sed quo sensu ea vox intelligi debeat, explicandum est a philosophis. Ad summam, Concilium non aliud definire voluit, nisi animam rationalem esse partem constitutivam hominis.

Resp. 1. Licet Concilium non adhibuerit vocem substantialem, adhibuit vocem equivalentem. Nam dixit *substantiam animae rationalis* esse formam corporis. Iam vero substantia, si est forma, non potest esse nisi forma substantialis; nam forma accidentalis non est substantia sed accidens. Quare post adhibitam vocem *substantia*, erat prorsus inutilis adiunctio epitheti *substantialis*. II. Concilium non modo definivit sed etiam apertis verbis expressit finem suae definitionis, inquit: *Ut nota sit fidei sincera veritas et praecludatur UNIVERSIS ERRORIBUS aditus*. Ergo licet error Petri Ioannis de Oliva fuerit occasio illius definitionis, Concilium tamen non illi tantum occurrere voluit, sed omnibus qui enasci potuissent. Quod optime fit positiva sanctione veritatis; hac enim constabilita, omnes contrariae opiniones evertuntur. III. Ridiculum est coartare definitionem Concilii ad meram vocem. Hoc pacto omnia decreta Conciliorum frustrari possent. Quisque enim facultatem sibi adseisceret torquendi voces ad sensum quem cupit. Concilia non verba definiunt sed sensa et res, quae verbis significantur. Sensum autem verborum, quibus utuntur, vel ipsa determinant, vel sumunt prout determinatus est ab usu communi. Cum igitur Viennense Concilium adhibuerit vocabulum formae, et nihil addiderit ad significationem eius mutandam; palam fecit se illud accipere in sensu, quem eo tempore in Scholis communiter obtinebat. IV. Concilium non utcumque definire voluit animam rationalem esse partem constitutivam hominis, sed modum etiam determinavit quo id verum esset, nempe quatenus sit forma corporis. Et sane quod loqueretur de modo satis evidenter ostendit non solum per vocabulum *forma*, quod adhibuit, sed etiam verbis illis, quae adiecit, *vere per se et essentialiter*. Verba autem

Conciliorum accipienda sunt formaliter, ut sonant in proprio et rigoroso sensu; non vero propter praeiudicatas opiniones ad alienam sententiam licet deflectere.

ARTICULUS II.

De unitate animae in corpore humano.

94. Haec tractatio, praeiacta veritate quod anima rationalis in homine sit forma corporis, supervacanea omnino videri posset. Nam, ut optime argumentatur S. Thomas, *Si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse.* Et ratio quam adducit, evidentissima est. Nam secus homo non esset unum ens sed plura. *Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam res habet esse; ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una* 1.

Nihilominus, opportunum erit quaestionem ex hac etiam parte ad trutinam revocare; cum non desint hisce quoque temporibus, qui fatentur animam rationalem esse formam corporis et tamen principium ab ea diversum agnoscunt, a quo corpus vel sensum vel vitam vel saltem subsistentiam accipiat. Hos inter praecipue eminet Günther; cuius doctrina anthropologica ad haec breviter capita reduci potest. Hominem esse ait synthesim cuiusdam antithesis, quatenus compositum quoddam sit ex Physi et Spiritu. Nomine Physis intelligit materiam, quae propter qualitatem, essentialiter diversam a qualitate spiritus, destinata a Deo sit ad se multifariam evolvendam et perficiendam; donec in brutis animalibus pervenit ad ultimum complementum sui, seu ad cognitionem sensitivam et imaginativam, diversam a rationali. In hoc postremo suae perfectionis gradu Physis seu Natura non cogitat nisi phaenomena, quin eorum causam et subiectum attingat. Nihilominus dici potest habere etiam aliquo modo conscientiam sui, quatenus

1 *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 3.

obiecta, quae in primo gradu sui processus tamquam palpabilia, visibilia, sensibilia produxit, reapse in statu animalitatis palpat, videt et sentit ¹. Iamvero ex hoc naturae principio seu Physi desumitur corpus humanum; quod proinde sentit et imaginatur virtute propria, seu virtute proveniente a sola Physi, non vero ab anima rationali, quae Spiritus est et a Physi distinguitur.

Spiritus est substantia qualitate omnino diversa a Physi; adeoque non constituitur ex aliqua illius formatione aut fractione, quae generatione producat; sed immediate conditur a Deo; nec est unum solummodo *formaliter*, quod realiter discerptum sit in plura; sed est unum *realiter* et per se. Fruitur autem cognitione rationali, quatenus intelligit seipsum ut subiectum et causam suarum manifestationum et cogitat non modo phaenomena sed a phaenomenis gradum facit ad eorumdem principia et a principiis relativis ad principium absolutum. Homo igitur utramque substantiam, Physim et Spiritum, in se coniungit; quarum unicuique propria vita adscribenda est. Quamobrem, repudiata trilogia platonica, dualismus in homine agnosci debet; duplex nimirum vitae principium: unum animale, alterum spirituale; quae mutuo influxu se iuvant et impediunt in suis operationibus. Hinc spiritus in homine proprie forma est vitae corporis; et, hac interiecta, dici potest forma ipsius corporis.

95. Cum systema hoc pontificio oraculo damnatum fuerit, propterea quod laederet doctrinam catholicam de homine, *cuius anima rationalis sit vera, per se, et immediata corporis forma*; Güntheri discipulus nomine Baltzer theoriam sic mitigandam putavit, ut assereret non animam sensitivam sed tantum vitae principium in homine distinctum esse ab anima rationali. At sic etiam mitigatum systema damnatum est a Concilio provinciali Viennensi ², et ite-

¹ Quamvis vero non attribuat Physi nec ideas nec vim formandi conceptus, quibus subiectum et principium phaenomenorum dignoscat; attribuit tamen vim comparandi et abstrahendi phaenomena apprehensa, ac proinde concipiendi universalialia, nimirum species et genera.

² En verba Concilii: « Synodus haec in Domino congregata, Sanctorum vestigiis inhaerens et Ecclesiae praeconium custodiens, profitetur,

rum reprobatum a regnante Pontifice his verbis: « Notatum praeterea est, Baltzerum, in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitae principium proprium, ab anima rationali re ipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret haereticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes, hanc sententiam, quae unum in homine ponit vitae principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam, atque Doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiae dogmate ita videri coniunctam, ut huius sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari 1. »

hominem constare ex anima rationali, ad Dei imaginem creata, quae est spiraculum vitae quam inspiravit Dominus in faciem eius, et ex corpore quod per animam rationalem animatur et ex eius consortio ut vivat habet. Reprobat omnem doctrinam, tres in homine substantias, nempe spiritum, corpus, et animam, quae vitae corporalis principium sit, statuentem. Insuper reiecit asserta eorum, qui protestantes, se duas tantum in homine substantias agnoscere, ipsi praeter spiritum animam adscribunt, quam unam eandemque cum corpore substantiam dicant, aut corpus, quod substantiam physicam per se viventem esse praetendant. » Acta et decreta Concilii provinciae Viennensi an. Domini 1858.

1 In Brevi ad Episcopum Wratislaviensem 30 Aprilis 1860. Vide *Analecta Iuris Pontificii* Quarantième livraison pag. 244.

Ex hac declaratione Pontificis non leve sumi posset argumentum pro *Vitalismi* doctrina respectu plantarum. Nam si corpus in homine non modo sensum et motum sed vitam omnem (intellige vegetativam, siquidem praeter sensum et motum non alia vita est in corpore) non a viribus chemicis et mechanicis recipit sed ab anima rationali; vita etiam vegetativa in plantis non a viribus illis procedit sed a principio altiore. Nulla enim est ratio, cur si in plantis vita vegetativa explicatur per vires chemicas et mechanicas; idem dici non debeat de vita vegetativa hominis, quae iisdem functionibus (*nutritione, augmentatione, generatione*) continetur, et iisdem instrumentis (*affinitatibus, attractione capillari, endosmosi etc.*) peragitur.

Denique, qui materiam cum corpore confundunt, aut cum Scotto formam corporeitatis in viventibus a principio vitali distinctam agnoscunt; hi opinantur animam humanam tribuere quidem sensum et vitam corpori, at non ipsum subsistendi actum. Quare putant corpus in homine habendum esse ut completam substantiam independentem ab anima.

PROPOSITIONES.

96. PROPOSITIO 1.^a *Unum est in homine vitae principium, nempe anima rationalis; quae non differt quoad substantiam a principio, unde sensus et vegetatio procedit in corpore* 1.

Probatur. Quoad primam partem, nempe quoad identitatem animae rationalis cum sensitiva, manifestissima res est, propter indubium conscientiae testimonium. Eo enim aperte docemur eosdem nos esse qui sentimus et qui intelligimus: *Idem homo est qui percipit se intelligere et sentire* 2. Quod sane contingere non posset, si principium sentiendi diversum esset in nobis a principio intelligendi, praesertim cum utraque actio sit immanens, et in ipsa facultate quiescat a qua procedit.

Quoad alteram vero partem, nimirum quoad identitatem animae rationalis cum principio vitae vegetativae, constat ex iis argumentis, quibus ostendimus in animante principium sentiendi realiter non differre a principio vegetandi 3. Quae res si valet pro brutis, multo magis valitura est pro homine; in quo ratio animalis est altior, organismus magis unus, et functiones vitales aetiori vinculo inter se colligantur.

1 Haec thesis expresse continetur in libro *Ecclesiasticorum dogmatum*, auctore Gennadio, ubi in capite 15 sic legitur: « Neque duas animas dicimus in uno homine, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animale, qua animetur corpus et immixta sit sanguini, alteram spirituales quae rationem ministret; sed dicimus unam eandemque animam in homine esse, quae et corpus sua societate vivificet et semetipsam sua ratione disponat. »

2 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 1.

3 Vide *Cosmologiam* capite 3. art. V.

Deinde, homo est unum vivens. Ergo unico vitae principio informatur. Ab eodem enim, a quo res recipit esse, recipit unitatem. Nec huiusmodi unitas haberi ex corpore dici potest. Nam, ut scite observat S. Thomas, *magis anima continet corpus et facit ipsum esse unum, quam e converso* 1.

Tertio, idem suadetur ex intimo nexu et mutuo influxu, qui intercedit inter omnes actiones vitae in homine. Nam non modo operatio intensa sensuum impedit operationem intellectus et e contrario; sed etiam nimia applicatio mentis nocet functionibus vitae vegetalis, et vicissim morbus organicus turbat opera vitae intellectualis et affectiones animi 2. Hoc autem habere locum non posset, nisi omnes potentiae vitales ab eadem anima, tamquam a prima radice, pullularent. « Una operatio animae, cum fuerit intensa, impedit aliam: quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum 3. »

Quarto, nisi anima rationalis eadem esset quoad substantiam cum principio sentiendi et vegetandi in homine, non posset uniri corpori organico ut eiusdem forma. Nam forma est principium essendi et operandi in subiecto, cuius dicitur forma. Corpus autem organicum non est capax aliarum functionum nisi vegetandi ac sentiendi. In quantum igitur realitas et virtus, his gradibus vitae respondens, ab anima tribuitur; anima potest esse forma substantialis corporis organici.

Quomodo vero id ab anima rationali praestari possit, optime explicatur a S. Thoma his verbis: « Inveniuntur rerum species et formae differre ab invicem secundum perfectius et minus perfectum, sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles (8 Metaphys. textu 10) assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis; et in 2.^o

1 *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 3

2 Vide BICHAT *Recherches Physiologiques sur la vie et la mort*. Prem. Part. a. VI.

3 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 3.

De anima textu 30 et 31, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo et per aliam animal, sed per unam et eandem 1. »

97. PROPOSITIO. 2.^a *Corpus independenter ab anima non est in homine substantia completa.*

Probatur. Cum omnia corpora, ut alias ostensum est, constare debeant ex materia et forma; corpus in homine in tantum esse posset substantia completa independenter ab anima, in quantum in ipso materia actuaretur alia forma substantiali diversa ab anima. Sic Scotus adstruebat in viventibus formam corporeitatis distinctam a principio vitali. Atqui nulla alia est forma substantialis in homine, praeter animam intellectivam; quia secus anima intellectiva non actuaret corpus quoad esse substantiale, nimirum quoad primum esse, ac proinde non esset forma substantialis corporis. Ergo corpus nequit esse substantia completa independenter ab anima.

Et sane si corpus esset substantia completa in ratione substantiae, independenter ab anima; anima non tribueret ipsi esse simpliciter seu primum, sed esse secundarium. Esse autem secundarium est esse accidentale. In hoc enim differt substantia ab accidente, quod substantia respicit primum esse, quod aliud non praesupponit; accidens contra adiacet substantiae iam constitutae in eaque basim et fulcimentum habet. Ergo si corpus esset per se substantia completa, anima adventu suo daret ipsi esse accidentale; ac proinde uniretur ei per accidens non per se. Id autem si esset, unio animae cum corpore dici nullo modo posset substantialis; cum unio speciem desumat a termino, terminus au-

1 Loco supra citato.

lem in casu non esset substantia sed aggregatum substantiarum. Ad rem S. Thomas. « Forma substantialis in hoc a forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter sed esse tale; sicut calor facit suum subiectum non simpliciter esse, sed esse calidum Forma autem substantialis dat esse simpliciter; ed ideo per eius adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per eius recessum simpliciter corrumpi Si igitur praeter animam intellectivam praeexisteret quaecumque alia forma substantialis in materia, per quam subiectum animae esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis 1. »

98. Dices: ergo corpus independenter ab anima est nihil. Nam ab anima recipere debet primum esse, seu esse simpliciter.

Respondeo: Haec obiectio nulla est, si animo recolatur theoria de compositione substantiali corporum, sine qua nunquam intelligi poterit quid sit animam esse formam corporis. Vi illius theoriae in quoque corpore, praeter principium determinabile et passivum, nempe realitatem quae radix sit extensionis et partium, adest principium determinans et activum quod simplex sit et radix unitatis et speciei. Primum sine altero, quod forma dicitur, exstare non potest; quia per ipsum constituitur actu corpus: *Materia non habet esse actu, nisi per formam* 2. Hoc munus in homine praestatur ab ipsa anima intellectiva; quae, ut ait S. Thomas, *sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas; et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt* 3. Id omnino asserendum est, si recte explicari velit ratio formae substantialis in anima. Quae ratio non re sed voce tantum servatur ab iis, qui corpus humanum substantiam vel aggregatum substantiarum per se esse opinantur. Nam iuxta ipsos anima non uniretur nisi substantiae iam constitutae, ac proinde illi non tribueret primum subsistendi actum sed actum adventitium; et, quod

1 *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 4.

2 S. THOMAS *contra Gentiles* 1. 4. cap. 81.

3 Loco nuper citato.

consequens est, esset forma non substantialis sed accidentalis. *Cuicumque formae substernitur aliquod ens actu quocumque modo, illa forma est accidens* 1.

Solvuntur difficultates.

99. *Obiic.* I. Corruptibile et incorruptibile nequeunt esse unius substantiae. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliae vero animae, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles; pereunt enim corrupto composito. Ergo etc.

Resp. Huic difficultati, quae proponitur a S. Thoma, sic ipse respondet: « Dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc, quod est sensitiva; sed ex hoc, quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum (ut in brutis) corruptibilis est; quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licet enim sensilivum incorruptionem non det; tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest 2. » Idem discursus applicari debet animae vegetativae.

Instabis: Ergo anima humana separata a corpore retinet vires sensitivas et vegetativas?

Resp. In radice, *concedo*; in actu, *nego*.

Huiusmodi vires proxime resultant a composito; compositum enim est animal et vivens. At quoniam in utroque genere vitae compositum non constituitur sentiens et vivens, nisi per animam; hinc anima est principium remotum et radix prima illarum vi-

1 S. THOMAS *Qq. Disp. Quaestio De spirituali creatura* a. IV.

Confer etiam Summam theologicam, ubi S. Doctor ostendit quod si materia haberet aliquam formam communem, qua constitueretur in genere corporis, aliae supervenientes formae essent accidentales. « Quia cum illa forma praecedens daret esse actu in genere substantiae et faceret esse hoc aliquid, sequeretur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formae accidentalis. » *Summ. th.* 1. p. q. 66. a. 1.

2 *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 3. ad 1.^m

rium. Apposite S. Thomas. « Quaedam potentiae animae comparantur ad animam solam sicut ad subiectum, ut intellectus; et huiusmodi potentiae necesse est quod maneant in anima, corpore destructo. Quaedam vero potentiae sunt in coniuncto sicut in subiecto, sicut omnes potentiae sensitivae partis et nutritivae. Destructo autem subiecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto coniuncto, non manent huiusmodi potentiae actu, sed virtute tantum in anima sicut in principio vel radice. Et sic falsum est, quod quidam dicunt, huiusmodi potentias in anima remanere, etiam corpore corrupto; et multo falsius, quod dicunt, etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata; quia talium potentiarum nulla est actio nisi per organum corporeum 1. »

Obiic. III. Potentiae sensitivae pugnant cum potentiis animae intellectivae. Atqui pugna nequit haberi inter potentias, quae procedunt ab eodem principio. Ergo etc.

Resp. Distinguo minorem: Pugna nequit haberi inter potentias quae procedunt ab eodem principio, si pugna consistat in contrarietate originis, *concedo*; si in contrarietate termini, *subdistinguo*: nequit haberi inter potentias quae resultant ab eodem principio, quod non sit virtualiter multiplex, iterum *concedo*; secus, *nego*.

Si rite res perpenditur, pugna, de qua agitur, non exhibet oppositionem originis, quatenus postulet characteres oppositos in radice a qua tandem potentiae pullulant. Sed est mere contrarietas termini, quatenus potentiae in diversa obiecta feruntur, quae saepe invicem adversantur. Id autem ostendit diversitatem potentiarum non principii; secus ipsa anima sensitiva nequiret esse una, cum saepe passionibus agitetur inter se omnino contrariis. Immo, si vera loqui volumus, pugna, quam experimur inter propensiones animales et rationales, manifestat potius in nobis unitatem animae. Etenim iis omnino sentimus nos, contrariis quasi ventis, sic propelli, ut impetus, quo huc atque illuc ferimur, intime a nobis ipsis emergat et nos quasi dilaceret. Quod plane sentiri non posset, nisi propensiones illae ab uno eodemque principio origi-

1 *Summa th.* 1. p. q. 77. a. 8.

nem ducerent. Neque id mirum videri debet; quandoquidem anima humana ita est una quoad essentiam, ut sit multiplex quoad virtutem; atque ideo radix esse potest plurium potentiarum, quae aliquando obiective inter se luctentur, propterea quod diversae sunt et diversa obiecta respiciunt. *Licet anima sit forma simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute, secundum quod est principium diversarum operationum* 1.

Obiic. IV. Saltem principium vitae vegetalis in homine distinguitur ab anima intellectiva. Nam eius operationes non subiacent conscientiae, quemadmodum actus vitae sensitivae.

Resp. Ratio adducta nihil probat. Nam etiam actus vitae intellectalis et sensibilis saepe elabuntur conscientiam; praesertim cum mere procedunt ex instinctu. Quid igitur mirum si id generatim contingat de actibus vegetativis, qui sapienter ab Auctore naturae nullo modo voluntati sed solum instinctui subiecti sunt? Comparatio autem cum actibus vitae sensitivae ad rem non facit; siquidem illi, cum ad ordinem cognitionis pertineant, arcte connectuntur in homine cum intellectu, cuius exercitium in praesenti vita pendet a sensibus.

Obiic. V. Quidquid sit de vita, certe ratio corporis in homine nullo modo pendet ab anima; sed corpus concipi debet vel ut aggregatum molecularum per se subsistentium, vel ut constitutum in ratione corporis per formam aliquam distinctam a principio vitali. Secus, recedente anima, admittenda esset in corpore forma *cadaverica*.

Resp. Si quocumque modo, vel per systema atomicum vel per sententiam Scoti, corpus in homine admittitur ut substantia completa, independenter ab anima; unio animae cum corpore non erit, nisi accidentalis. Quidquid enim supervenit rei per se subsistenti, est accidens. In hoc enim differt substantia ab accidente, quod substantia respicit primam existentiam, accidens vero illam praesupponit. Unde si anima rationalis unitur corpori iam completo in ratione substantiae, non aliud munus praestare potest

1 S. THOMAS *Qq. Disp. Quaestio De Anima* a. 10. ad 14.

nisi ut ipsum pervadat et moveat; quod certe unionem substantialem non constituit. Ut unio substantialis vigeat, necesse omnino est ut doctrina S. Thomae admittatur, quod nempe anima actuet corpus quoad ipsam subsistentiam. *Homo ab ipsa anima rationali perficitur secundum diversos gradus perfectionis, ut scilicet sit corpus et animatum corpus, et animal rationale* 1.

Argumentum vero desumptum ex forma cadaverica optimum est ad terrorem incutiendum. Quis enim non expavescit audiens formam cadavericam? At si mittantur nugae, nihil hic conspicitur quod mens sana aversetur. Quid enim, ad rem quod attinet, forma illa revera est? Non aliud, nisi vis quaedam, quae, recedente anima, gignitur in cadavere ad actum subsistendi et unitatem tribuendam materiae, quae per se sola subsistere nequit. Quid autem in hoc absurdi est? Nonne mors corruptio quaedam est substantiae viventis? Substantia autem corrumpi potest, quin alia generetur? aut generatio novae substantiae non importat productionem novi actus, quo materia subsistat? Certe ipsi atomici systematis defensores in transmutatione rerum evolutionem novarum virium adstruere coguntur. Quid vero incredibile est, quod una harum virium sit fundamentum celerarum, et omnino necessaria ad ipsam existentiam subiecti servandam?

Dices: In cadavere manet eadem extensio, eadem structura et dispositio partium. Ergo remanet eadem substantia completa corporis quae prius erat.

Respondeo: *Nego consequens.* Nam in homine, cuius anima non extenditur nec per se nec per accidens, quantitas et quae

1 S. THOMAS *Qq. Disp. Quaestio De Anima* a. IX.

« Perfectior forma facit per unum omnia, quae inferiores formae faciunt per diversa, et adhuc amplius. Puta, si forma corporis inanimati dat materiae esse et esse corpus, et forma plantae dabit ei hoc et insuper vivere. Anima vero sensitiva et hoc et insuper sensibile esse. Anima vero rationalis et hoc et insuper rationale esse. Sic enim inveniuntur differre formae rerum naturalium secundum perfectum et magis perfectum, ut patet intuenti: propter quod species comparantur numeris, quorum species per additionem et subtractionem unitatis variantur. » S. THOMAS, loco citato.

quantitatem consequuntur non afficiunt nisi materiam , licet substantialiter actualam a forma. Hinc remanente materia , nihil mirum quod remaneant accidentia materiae , licet haec informetur diverso principio substantiali , quod in locum animae recedentis succedit. Causa vero , a qua hoc principium in eo corpore gignitur , posita est in concursu contrariorum agentium quibus organismus vivens perpetuo obsistit ¹ ; ac potissimum in perturbatione aliqua fluidi imponderabilis , quod organismum pervadit , et cuius actio , utut latens , potentissima est et reliquorum agentium actionibus se commiscet.

ARTICULUS III.

De distinctione animae pro singulis corporibus.

100. Docuit Averroës intellectum nostrum substantiam esse a nobis distinctam , quae in singulis tamen hominibus apparet et cum iisdem per phantasmata continuatur. Hinc , pro diversitate phantasmatum cuiusque hominis , diversimode operatur ; eo fere modo quo idem ventus pro varietate fistularum organi musici multiplicem producit harmoniam. En ratio cur intellectus diversus esse videtur in singulis hominibus et ad ipsorum personalitatem pertinere , licet unicus revera sit et separatus. Haec sententia , quam sub finem saeculi decimi quinti et initium decimisexti renovare tentavit Pomponatius , damnata est a Concilio generali Lateranensi sub Leone X , hoc decreto : « Hoc sacro approbante Concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse aut unicam in cunctis hominibus , et haec in dubium vertentes : cum illa non solum vere , per se , et

1 Tel est , en effet , le mode d' existence des corps vivants , que tout ce qui les entoure tend à les détruire. Les corps inorganiques agissent sans cesse sur eux ; eux-mêmes exercent les uns sur les autres une action continue ; bientôt ils succomberaient , s' ils n' avaient en eux un principe permanent de réaction. Ce principe est celui de la vie. BICHAT *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*. Prem. partie art. 1.

essentialiter humani corporis forma existat, sicut in canone fel. rec. Clementis Papae V, praedecessoris nostri, in generali Vienneſi Concilio edito continetur, verum et immortalis et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit 1. »

Multiplicitatem et distinctionem animarum auferunt etiam pantheistae tum veteres tum recentiores; inter quos transcendentales e Germania statuunt unum idemque principium absolutum se manifestare in duabus formis, altera obiectiva, quae sit materia, altera subiectiva, quae sit spiritus.

Rosminus vero, etsi multiplicari animas humanas censet, hanc tamen multiplicationem haberi opinatur divisione quadam propter divisionem materiae cui anima generantis copulata est.

Denique ad hanc quaestionem revocari potest commentum Pythagorae et Platonis de migratione animarum ex uno in aliud corpus, quam graeci *metempsychosim* nominarunt. Duo igitur hic facimus: primum individuas et discretas esse animas pro singulorum hominum diversitate, deinde earundem individuationis radicem demonstrabimus, a qua ordo ad determinatum corpus emergit.

PROPOSITIONES.

101. PROPOSITIO 1.^a *Absurdum est ut una eademque sit anima intellectiva in diversis hominibus.*

Probatur. Nequeunt distincta agentia constitui, nisi id, quod maxime principale est in eorum operatione, distinctum sit. Sed homines sunt agentia distincta, et principale quoad eorum operationes est pars intellectiva. Ergo pars intellectiva, sive intellectus dicatur sive anima, distincta est in singulis hominibus.

Practerea, anima intellectiva, ut supra probavimus, est forma corporis; forma autem una eademque nequit inesse in duobus distinctis subiectis; cum, tota quanta est, ad subiectum, quod perfi-

1 Sessione 8.^a Canone: Apostolici regiminis.

cit, referatur. *Impossibile est plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium* ¹. Quod argumentum dialectico modo sic proponi posset: Unum et ens convertuntur. Ergo res ab eodem habet unitatem, a quo habet esse. Sed quilibet homo habet esse ab anima intellectiva, distinctum ab aliis; nam per animam intellectivam constituitur in propria specie, et sic constituitur ut cum aliis non confundatur. Ergo quilibet homo ab anima intellectiva recipit unitatem, qua indivisum in se fit et divisum a ceteris hominibus. Sed nihil dat quod non habet; maxime, cum agitur de forma, quae in tantum dat aliquid, in quantum dat seipsam. Ergo necesse est ut anima, quae dat unitatem homini discernentem ipsum ab aliis, eandem in se habeat, ac proinde per se distinguatur a ceteris animabus.

Denique, unumquodque individuum per conscientiam sentit actionem intelligendi, quam elicit, ad se pertinere sic, ut communis non sit aliis. Ergo idem dicendum est de principio, a quo intellectio illa procedit; modus enim operandi sequitur modum essendi. Nec continuatio intellectus separati cum phantasmate, quam Averroës inducit, valet quidquam ad sensum illum conscientiae explicandum. Nam phantasma se habet respectu intellectionis nostrae ut obiectum, ex quo species intellectualis abstrahitur. Absurdum autem est dicere, quod quia obiectum perceptionis ad individuum aliquod spectat, eidem tribuenda sit, ipsa perceptio, qua obiectum illud attingitur. Ad rem S. Thomas. «Ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc, ut actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum; sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo, quod spe-

¹ S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 2.

cies phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat, sed quod ipse vel eius phantasmata intelligantur 1. »

Atque hae rationes, quae generatim ostendunt principium intelligendi in quoque individuo humano ad eius substantiam pertinere, cum distinctione a ceteris; non modo Avverroistas, sed Pantheistas etiam profligant.

102. PROPOSITIO 2.^a *Multiplicitas et individuatio animorum humanorum non potest oriri ex divisione materiae generantis.*

Probatur. In primis haec sententia supponit animam humanam non creari a Deo sed procedere a parentibus, in quantum sensitiva est, et deinceps evadere intellectivam propter apparitionem ideae entis. Quod cum a nobis superius reiectum sit; corrui fundamentum, quo opinatio illa fulcitur.

Deinde quaerimus, num per divisionem materiae anima ipsa dividatur, an solum terminus sensationis qua afficitur. Si secundum hoc affirmatur, tunc destructo corpore, ac proinde novo termino sensationis ablato, anima, quae reapse divisa non est, ad pristinam redibit unitatem, desinente causa cur distincta et multiplicata videbatur. Sic, post mortem corporis, omnes animae in animam primi parentis, nempe Adami, refundentur. Sin divisione materiae anima ipsa dividi dicatur; tunc anima humana divisibilis adstruitur, saltem per accidens; quod neque de animabus brutorum perfectorum asseri potest 2. Hinc magis dependens a materie

1 *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 1.

2 Non modo anima sed quaelibet forma, cum sit simplex et per se inextensa, *per se* non est divisibilis. Divisibilis tamen esse potest *per accidens*, nimirum ratione subiecti, seu materiae, ex qua extensio pullulat in composito. Verum id non contingit nisi in iis formis, quae non modo in suo esse dependent a materia, sed in subiecto, quod actuant, vel nulum organismum postulant vel organismum unius eiusdemque structurae in singulis partibus. Sic divisibiles sunt formae mineralium et plantarum, immo etiam nonnullorum animalium e classe anularium et omne genus zoophytorum. At perfectiora animalia, potissimum vertebrata, quae nimirum pro exercitio vitae sive sensitivae sive vegetativae requirunt plura organa inter se ordinata cum dependentia ab aliquo centro; animam

dicenda erit anima humana, quam sit anima iumentis aut volucris; et, quod consequens est, tota scientia psychologica pessumdabitur.

103. PROPOSITIO 3.^a *Anima humana individua est et singularis propter propriam entitatem, a Deo immediate conditam. Haec autem entitas multiplex est numerice in eadem specie propter ordinem ad distincta corpora.*

Probatur prima pars. Unum et ens convertuntur. Ergo anima per id constituitur concrete una, per quod constituitur concrete ens. Sed constituitur concrete ens per propriam entitatem, a Deo immediate conditam. Ergo per hanc, sine ullo additamento, constituitur concrete una, nimirum individua et singularis. Ad rem S. Thomas: *Unum non importat rationem perfectionis sed individuationis tantum, quae unicuique rei competit secundam suam essentiam* 1. Et alibi: *Idem est causa essendi alicui et distinctionis eius ab aliis* 2.

In hoc sensu vera est doctrina Suaresii, quod principium individuationis in formis non sit diversum ab ipsa realitate formae, quae individuatur.

Probatur secunda pars. Forma per se spectata nullam rationem offert multipliciter numericae in eadem specie. Immo si a subiectis informandis praescinderet, nonnisi una tantum in plenitudine suae realitatis existeret. Sic si albedo exstaret separata, remotis albis, una esset, omnia complectens quae ad rationem albedinis pertinent. Tota enim in se colligeretur, nec quidquam haberet per quod in plura veluti scindi posset et dispergi. Forma

habent omnino indivisibilem et inextensam non solum *per se*, sed etiam *per accidens*; utpote quae pro subiecto sibi proportionato integrum organismum postulat. « Forma, quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et praecipue animalium perfectorum, non aequaliter se habet ad totum vel ad partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae nec per se nec per accidens. » S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 8.

1 *Summa th.* 1. p. q. 6. a. 3. ad 1.^{um}

2 *Contra Gentiles* lib. 2. c. 41.

enim vi propriae realitatis non exhibet nisi essentiam; in essentia autem quaecumque diversitas concipitur mutat speciem. *Differentia*, ait S. Thomas, *quae a forma procedit, inducit diversitatem speciei* 1. Unde quod detur in formis pluralitas mere numerica, a subiecto oritur; quatenus ideo formae multiplicantur numerice in eadem specie, quia vel in distinctis subiectis fiunt vel saltem ad distincta subiecta ordinem habent. Primum accidit in formis dependentibus a materia; secundum in formis per se subsistentibus, destinatis tamen ad informandam materiam. Ita se habent animae humanae. Quare earumdem multiplicatio in eadem specie procedit ex ordine ad distincta corpora, quorum sunt formae.

In hoc sensu verissima est doctrina S. Thomae, quod individuationis numerica procedit a materia. Etsi enim suppositis discretis entitatibus eiusdem formae, nil aliud requiritur ad habendam distinctionem numericam (*actus enim cuiuslibet est id, quo ab altero distinguitur* 2); tamen hoc ipsum quod discretio illa numerica entitatis, sine differentia speciei, detur, nullam aliam rationem praeferre potest, nisi ordinem ad distincta subiecta. Subiectum autem in casu nostro, in quo agimus de forma substantiali, est materia: quae subiacet distinctioni numericae propter quantitatem, cuius est radix. Hinc dici solet principium individuationis, nempe multiplicationis numericae in eadem specie, esse materiam signatam, nempe materiam cum habitudine ad hanc vel illam extensionem. Extensio autem per se habet rationem individuationis, cum sit divisibilis natura sua.

104. PROPOSITIO 4.^a *Absurda est Metempsychosis, seu transmigrationis animarum ex uno corpore in aliud.*

Probatur. Id necessario consequitur ex thesi praecedenti. Nam si animae differunt numero ex ordine ad diversa corpora; hic ordo ad singularum essentiam pertinet; differentia siquidem numerica ingreditur ipsam essentiam individuae naturae. Ergo, cum rei essentia immutabilis sit; impossibile est ut una anima mutet

1 *Contra Gentiles* lib. 2 c. 93.

2 S. THOMAS *Contra Gentiles* lib. 2. c. 36.

ordinem, quem habet ad proprium corpus, et induat ordinem ad corpus aliud. Sed forma nequit vi naturae actuare subiectum, ad quod naturaliter non dicit ordinem; actus enim debet esse proportionatus potentiae. Ergo impossibile est ut una eademque anima possit vi naturae ex uno corpore in aliud commigrare.

Praeterea, commentum hoc hypothesi nititur de praeexistentia animarum, quae initio in astris conditae, ad expiandum flagitium, a se patratum, in corpora deinceps mitti dicantur. Quod deliramentum in sequenti articulo refutabimus.

Solvuntur difficultates.

103. *Obiic.* I. Principium individuationis est causa ipsa, quae rem producit; ac proinde respectu animae humanae est Deus. Non ergo opus est ulterior inquisitio.

Resp. Distinguo antecedens: Principium individuationis externum, est causa ipsa, quae rem producit, *concedo*; internum, *nego*.

Difficultas statum quaestionis elabitur. Non enim quaerimus principium externum, quod rem producit; sed quaerimus rationem formalem internam, cur sic et non aliter res produci exigat. Haec autem ratio non ex causa efficiente, sed ex ipsa natura rei, quae efficitur, petenda est.

Obiic. II. Si principium individuationis respectu animae humanae esset materia, quatenus idcirco plures numero essent animae, quia plura numero sunt corpora, propter divisibilitatem materiae; tunc, destructis corporibus, animae plures esse desinere. Ergo saltem post mortem una tantum esset anima.

Resp. Distinguo antecedens: Si principium individuationis animae esset materia per modum causae gignentis et conservantis, *concedo*; si per modum termini individuationem illam exigentis, *nego*.

Cum anima humana non dependeat in suo esse a materia sed immediate creetur a Deo, non repetit a materia principium individuationis tanquam a causa quae individuationem in ipsa gignat et conservet, sed tantum tanquam a termino exigente, ut

forma numerice individuata actuetur. Hinc anima, remota materia, non amittit propriam individuationem, sicut non amittit propriam subsistentiam; quamvis semper retineat intrinsecum ordinem ad corpus, quod informavit et cum quo proportionem habet. Ad rem S. Thomas: « Sciendum est, quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab alio, unitas vel multiplicatio eius etiam ex illo dependet: alioquin ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata; quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependeat a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius; non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae, secundum quod multiplicantur corpora; non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum, et ideo non oportet quod destructis corporibus cesset pluralitas animarum 1. »

Obiic. III. Operatio ostendit naturam operantis; operatio autem speciem desumit ex objecto. Atqui mens nostra intelligit universale. Ergo universalis est in se ipsa, ac proinde una in omnibus hominibus.

Res. *Concedo maiorem, minorem autem distinguo:* Intelligit universale per abstractionem a sensibilibus, *concedo*; alio modo, *nego*.

Si operatio nostra intellectualis rite examinetur, dilucida emerget confirmatio omnium, quae hactenus constituta sunt. Nam in-

1 *Contra Gentiles* lib. 2. c. 81.

telleetus noster percipit universale per abstractionem a conditionibus concretæ materiae. Apprehendit enim naturam rei absolute, neglectis notis individuantibus, quæ resultant ex distinctione numerica et modo existendi materiae. At hanc operationem non exercet, nisi praevio et concomitante phantasmate. Hinc duo innolescunt: quod facultas sit spiritualis, et quod sit intime copulata sensibus; seu quod non dependeat quidem a corpore, et tamen resideat in anima quæ corporis sit forma. Sicut autem proprium est potentiae spiritualis attingere obiectum spirituali modo; sic proprium est formae multiplicari numerice in eadem specie, pro multiplicatione subiecti materialis. Cum igitur utrumque sit anima, nempe forma corporis et substantia spiritualis, utrumque sibi adsciscit; nimirum quod multiplicetur numerice pro diversitate corporum, et nihilominus habeat perceptionem spiritualem, qua essentias rerum apprehendat remotis notis individuantibus, provenientes a materia.

Obiic. IV. Si intellectus unius hominis esset distinctus ab intellectu alterius, non idem intelligeretur ab utroque; atque ita veritas obiectiva diversa esset pro varietate intellectuum. Id autem absurdum est.

Resp. Distinguo: Non idem intelligeretur ab utroque, intelligence reflexa, *concedo*; intelligence directa, *nego*.

Directe non modificationem subiecti aut eius ideam, sed obiectum a nobis distinctum apprehendimus. Hinc idem apprehenditur a diversis, licet facultas in singulis sit distincta quoad numerum. Ad rem S. Thomas. « Sive intellectus sit unus sive plures, id quod intelligitur est unum. Id enim quod intelligitur non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem; lapis enim non est in anima, sed species lapidis. Et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiae non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam; sequitur quod idem a diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu: nam plures

vident eundem colorem secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam 1. »

ARTICULUS IV.

De tempore quo anima humana producitur et corpori infunditur.

106. Pythagoras et Plato existimarunt humanos animos, antequam corporibus unirentur, extitisse in astris; ac deinde ob commissum scelus in corpora, velut in carceres, detrusos esse, donec, expiato crimine, in caeleste concilium revocantur. Quod autem illius anteaetae vitae immemores simus, id ex oblivione quadam contingere ait, quae propter unctionem cum corpore contrahitur. Idem commentum postea amplexus est Origenes.

Leibnitiuss omnes animas initio temporis a Deo simul conditas putat et corpusculis quibusdam organicis inclusas; ex quibus decursu temporis, cum corpora humana fiunt, evolvuntur hominesque constituunt. Immo etiam addidit verisimile videri ut animae, dum in corpusculis illis seminalibus commorantur, sensili tantum facultate donentur, ac deinceps intellectu et voluntate, naturali quodam progressu, augeantur.

Praeter has, non tam opiniones quam chimaeras, duae sunt sententiae cato homine dignae, quae rem hanc explicare student. Una est eorum, qui dicunt animam humanam creari a Deo et corpori infundi, in ipso initio generationis, cum germen fecundatur, vel saltem statim ac fetus vivere incipit. Alii vero cum S. Thoma existimant animam hominis non creari nec corpori uniri, nisi in fine generationis, cum nempe corpus ad debitum organismum humanum perductum fuerit. Harum sententiarum ultra magis arrideat dicemus; postquam Platonis commentum reiecerimus.

1 *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 1. ad 4.^m

PROPOSITIONES.

107. PROPOSITIO 1.^a *Absurda est praevia animorum existentia; sed animus tunc conditur, cum actu in corpus infunditur.*

Probatur. Hypothesis illa Platonis omnino gratis et arbitrato asseritur, nulloque gravi argumento fulcitur: quemadmodum ex solutione difficultatum patefiet. Deinde unitatem humani compositi, contra experientiam et rationem, omnino pessumdat. Cum enim id, quod a Deo immediate procedit, perfectum completumque iuxta naturae ordinem esse oporteat; si Deus animas, secretis corporibus, condidisset, hae non pars humani compositi sed substantiae sine ordine ad corpus per se haberentur. Quare cum deinceps corpore vestiuntur, non iunctio substantialis sed mere accidentalis exsurgeret; immo talis, quae inter duas etiam substantias vigere posset, nulla intrinsecus relatione connexas.

Praeterea, in ea hypothesi non compositum quoddam naturale sed violentum et praeposterum oriretur. Violenter enim, in poenam admissi sceleris, animae humanae corporibus iungerentur. Nobilissimum igitur rerum adspectabile opus, nimirum homo, ut aliquid monstruosum et contra naturae ordinem prodire dicendum esset. Quod divinae sapientiae quantum discrepet, nemo est qui non videat. Nec minus ille error conscientiae dissentit, quae perspicue sentimus ita animum et corpus in nobis copulari, ut non duplex sed una tantum completa substantia, etsi duabus composita partibus, unaque vere persona conflatur.

Tertio, si illa opinatio vera esset, homo mortem non horreret vi naturae, sed appeteret potius; ea enim animus carcere, in quem poenarum luendarum causa coniectus fuerat, liberaretur. Haec autem omnia et conscientiae et communi naturae sensui et rationi oppido refragantur.

Quarto, ridicula prorsus est illa oblivio, quae fingitur, omnium anteactarum idearum et praeteritarum mutationum, quas anima subiit; nec quomodo ideae illae oblitterentur ac sepeliantur, intelligi congruenter potest. Animus enim, utpote validior,

per se a corpore superari nequit. Ut omittam quod corpus, si eius structura sedulo perpendatur, sic est compactum, ut ope sensuum intelligenti animo opitulaturum sit potius, quam obfuturum.

Denique illud etiam absurdum est, poenas sceleris emendatrices dari ob crimen, quod quale fuerit nec ratiocinatione nec revelatione sciatur.

De Leibnitii opinione nil addimus, quia mera fabella est, nullo probabili fundamento firmata. Praeter autem absurditatem, quam complecti videtur creatio illa animarum in corporibus seminalibus, ut Auctor vocat, quae saepe in corpora humana non evolvuntur; repugnantia etiam incurritur ex hoc, quod transitus in illis adstruitur ex unica sentiendi vi ad intellectum et voluntatem. At, eadem permanente natura, nequeunt facultates, quae inde scaturiunt, detrahi vel adiungi.

108. PROPOSITIO 2.^a *Etsi probabile sit animum humanum coniunctum esse corpori iam tum, cum fetus aliqua opera vitae peragit; nihilominus probabilior videtur S. Thomae sententia.*

Probatur prima pars. Nam probabile profecto dici debet, quod indiciis non spernendis innititur, nec rationibus impugnatur plenam parientibus evidentiam. Atqui ita est de opinione, quam supra meminimus. Nam ubi fetus aliqua prodit opera vitae, manifestat procul dubio se principio quodam vitali gaudere. Quod autem hoc principium iam initio non sit ipsa anima rationalis, non satis evidentibus argumentis demonstratur.

Praeterea, cum anima humana in sua virtute contineat, quidquid ad animam sive sensitivam sive vegetativam pertinet; incongruens nullo pacto videtur ut statim atque corpus eo organismo instructum evaserit, qui ad aliquas vitae functiones sufficiat; illi a Deo coniungatur.

Probatur secunda pars. Forma actuare nequit subiectum quod ad ultimas dispositiones non pervenerit. Sed anima est forma non cuiuscumque corporis organici, sed corporis organici, quod ad compositum humanum constituendum destinatur. Ergo nisi corpus ad dispositiones huic fini proximas, seu ad organismum pro-

prium hominis perductum fuerit; anima humana eidem coniungi non poterit. Saltem id congruentius rationi videtur.

Praeterea, si animus ideo in morte decedit a corpore, quia hoc ad vitae functiones, homini consentaneas, ineptum redditur; ratione pari inferendum videtur ut corpori non antea copuletur, quam corpus ad functiones illas exercendas idoneum evaserit.

Solvuntur difficultates.

109. *Obiic.* I. Pro animorum praeeexistentia, haec duo obiici poterunt. Primum, quia secus explicari non posset quomodo anima, corpori iuncta, tot malis et aerumnis subiiciatur. Deinde, quia nisi animae ante extiterint, cogitandus esset Deus tamquam singulis generationibus adstans, administri instar et famuli, ut, compacto corpore, creet animam.

Resp. Ad primum quod spectat, non quia aliquid explicare nescimus, idcirco ius habemus confugiendi ad absurdas hypotheses. Praesertim vero id in re praesenti non licet, cum ex divina revelatione sciamus veram originem aerumnarum, quibus genus humanum affligitur, fuisse culpam primi parentis; ob quam primigena hominis conditio mutata est. Cuius revelationis vestigia quaedam clarissima in omnium populorum traditione servantur. Quod si quis a revelatione praescindere velit, originem aerumnarum, quibus anima, ob iunctionem cum corpore subiicitur, iure repetet ex naturali imperfectione ipsius animae, quatenus infima est substantiarum intellectualium et per se et essentialiter ad corpus informandum ordinem habet. Hinc fit ut iunctionis huius consecutarios effectus vitare nequeat. Ceterum, falsum est animum ex hac iunctione aerumnas tantum et mala capere. In primis enim perfectionem aliquam exinde accipit, quod seorsum completam substantiam non constituit. Deinde, corpori copulata operationes exercet, quas sine corpore nunquam exercuisset, eas nimirum quae ad vitam sensilem pertinent, quaeque organorum egent adminiculo. Tertio, quoad ipsas intellectuales operationes aliquod ex corpore emolumentum elicit. Eius enim ope sensiles perce-

pliones assequitur, ex quibus, innata vi ideas sibi procudit, quibus deinceps totum cognitionum suarum systema superstruit.

Alterum vero argumentum, quod addunt, in primis contra ipsos adversarios torqueri posset. Nam praevia existentia animorum adstructa, ne ipsi quidem incommodum, quod obiiiciunt (si incommodum est), declinant. Etenim tum etiam Deus singulis generationibus adstare deberet, non ut animas conderet, sed ut novis corporibus copularet. Deinde, nullum absurdum in eo est nec ullum famulatum affert, quod Deus, qui omnibus providet rebus ad singulasque concurrat operationes, sic humanas generationes administret, ut constructis corporibus animas, quae illa informet et regant, e nihilo condant. Praesertim vero, cum id et naturae cursus ab ipso Deo constabilitus exigat, et spiritus humani conditio iuxta ordinem a divina sapientia dictatum requirat. Contraria opinio surculus quidam est pestiferae illius plantae, nimirum rationalismi, qui quantum potest vires intendit, ut Deum a natura, a ratione, a societate removeat.

Obiic. II. Fetus, antequam structuram propriam humani corporis acquirat, exercet functiones vitae vegetalis, immo etiam vitae sensitivae, imperfecto saltem gradu. Ergo iam tum informatur anima rationali; nisi dicere velimus duo esse in homine principia vitae.

Resp. *Concedo antecedens et nego consequens.*

Tunc ex illo antecedente sequeretur consequens adversarii, si principium vitae, quo fruitor corpus, antequam ad configurationem humanam accedit, idem permaneret post configurationis illius adeptionem. At id falsum est. Nam hominis generatio non perficitur in instanti sed successive. « Est naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentia reducatur in actum. Et ideo in his, quae generantur, invenimus quod primum unumquodque est imperfectum et postea perficitur. Manifestum est autem quod commune se habet ad proprium et determinatum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo videmus quod in generatione animalis prius generatur animal, quam homo vel equus 1. »

1 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 119. a. 2.

Generatur igitur homo, praeviis aliis generationibus; quibus corpus, antequam fiat humanum per adventum animae rationalis, transit per inferiores vitae gradus, sub generantis influxu et ope principiorum formalium, quae in successione illa corrumpuntur. « Cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quiddam habebat prima et adhuc amplius. Et ita per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine quam in aliis animalibus. . . Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus. » Ita S. Thomas 1.

Haec, quae S. Doctor docet, physiologiae principiis et observationibus non repugnant, sed optime consonant. Constat id auctoritate doctissimorum physiologorum, qui in Universitate potissimum Bononiensi et Perusiana eandem doctrinam sequuntur. Quos inter sufficit commemorare Vincentium Santi sic aientem. « Si anima crearetur ante corpus, non produceretur homo in statu perfectionis et integritatis naturalis; sin crearetur post corpus, non esset principium vitale hominis. Appellatur autem corpus humanum id, quod efficitur conceptione, statim ac pervenerit ad figuram humanam; quod sane accidit triginta aut quadraginta circiter dies post fecundationem. Eo temporis puncto anima conditur a Deo. Nonnulli tamen falso interpretantur Hieronymi sententiam, *anima et corpus creantur simul*; sancientes animam creari statim atque ovum fecundatur. Haec opinio rationi repugnat; nam ovum illud caret figura humana; ac proinde dici nequit corpus humanum 2. »

1 *Summa th.* 1. p. q. 118. a. 2. ad 2.^m

2 *Della forma, genesi, corso naturale e modi dei viventi.* Saggio fisiologico di VINCENZO SANTI. Perugia 1858.

Vide etiam de hac re, quae egregie scripsit Doctor VINCENTIUS LIVERANI: *Sui principii del moderno Ippocratismo.* Fano 1859.

Illi vero questioni : unde vivit embryo , antequam informetur anima rationali , respondet , hoc ipso quod germen non evadit organismus humanus nisi post sucessivas transformationes ; dicendum esse ipsum , antequam perveniat ad statum , in quo postulat informari anima rationali , actuari aliis principiis formalibus , quorum unumquodque destruitur superveniente alio. Hoc enim , quod supervenit , utpote nobilius et perfectius , virtute continet perfectionem et efficacitatem alterius. Quare causa generans in conficiendo organismo per vim plasticam seminis , initio gignit principium vitae vegetalis , et deinde principium vitae animalis ; donec perfecto corpore ac tali structura donato ut aptum sit ad animam humanam recipiendam , haec a Deo creatur tanquam forma substantialis. Haec autem ut talis non potest infundi corpori , quin toto potialur subiecto eique subsistentiam tribuat , corridente anteriori principio quod corpusculum illud informabat. En doctissimi Auctoris verba : « Principium vitale , utpote forma viventis , quemadmodum ostendimus , debet esse simplex. Hoc autem principium simplex producitur a generante tanquam a causa efficiente et a semine tanquam a causa instrumentali. Vi huius principii vegetatur fetus humanus , antequam spirituali anima informetur. Non vivit itaque (fetus) *per animae maternae influxum , quae non potest agere ubi non est ; non per virtutem formativam , quae est in semine ; sed per animam vegetativam quae in embryone praeexistit et causatur a generante tanquam a principali agente , a semine tanquam ab instrumento. Anima vegetativa deinde mutatur in animam sensitivam , tandem superveniente anima humana , priores formae ad nihilum rediguntur , quia ipsa in se continet quidquid habent perfectionis inferiores formae et adhuc amplius. Homo ergo ex materia generat hominem ; idest debetur efficaciae generantis productio corporis humani , organisi et vita fruientis ; quod materia est hominis. Ubi tandem huiusmodi corpus explete generatum sit , conditur a Deo anima humana ; quae illi impertit conditionem humanam , vitamque altiore , nobiliorem , perfectiorem ; qualis certe est vita hominis respectu vitae mere animalis. Hinc corpusculum illud vivens , quod erat*

homo in potentia, incipit esse homo in actu et nominatur *fetus humanus*. Vera est igitur in humana generatione sententia Aristotelis: Prius generatur animal, quam homo 1. »

ARTICULUS V.

De sede, quam anima occupat in corpore.

110. Omissis opinionibus veterum, qui animum vel in corde vel in sanguine vel in alia minus praecipua corporis parte habitare rati sunt 2; duae celebriores extiterunt hac in re philosophorum sententiae: una, quae in cerebro concludit animam; altera, quae toti corpori praesentem facit.

Prima est Cartesianorum, et Lockianorum, qui unionem animae cum corpore in simplici assistentia aut mutuo influxu reponunt 3; secunda communis est Patribus Ecclesiae et philosophis scholasticis, tanquam corollarium iunctionis animae cum corpore per modum formae.

PROPOSITIONES.

111. PROPOSITIO 1.^a *Nequit anima in cerebro tantum collocari.*

Probatur. Indignum excellentia et nobilitate animi est ut puncto tamquam nidulo affigatur. « Non puto, Leibnitius aiebat,

1 Opere citato pag. 41.

2 Eorum sententias sic breviter Plutarchus enarrat: « Inesse hanc (*animam*) aiunt Plato et Democritus in toto capite. Strato in superciliorum intercapedine. Erasistratus circa membranam cerebri, quam epicranida nominat. Herophilus in cavo seu fundo cerebri. Parmenides in toto pectore. Epicurus et Stoici in universo corde aut cordis spiritu. Diogenes in arteriosa cordis cavea. Empedocles in sanguinis substantia. Alii in collo cordis. Alii in membrana cor ambiente. Alii in septo transverso. Nonnulli recentiorum eo usque a capite pertingere. Pythagoras vitalem animae partem circa cor, rationem et mentem circa caput. » *De Placitis philosoph.* l. 4. c. 5

3 Cartesius in glandula pineali, quae cerebri medietatem occupat; La Peyronnie cum plerisque in corpore calloso animam collocarunt.

convenire ut animas tamquam in punctis consideremus ¹. » Et sane illa sententia huc tandem adducit, ut indivisibile spirituale, instar indivisibilis materialis concipiatur, quod nequit in pluribus extensi partibus simul inesse.

Deinde, ea opinio reluctari videtur unitati compositi humani et commentum restaurare Platonis, quo animus putabatur coniungi corpori non ut forma, sed ut motor. Non enim ex cerebro influxum alium in reliquum corpus exerceret, nisi quod ipsum rege-ret et incitaret.

Tertio, ut conscientia testatur, in quavis parte corporis sensibilis vita perficitur. Atqui non perficitur sine anima; ex ipsa enim vis sentiendi fluit et operatio, cui corpus sensoria suppeditat tamquam instrumenta. Ergo in qualibet parte corporis est animus. Et sane nos ita obiecta conspiciamus, et audimus, et tangimus; ut experiamur vim illam sentiendi, ac proinde animam a qua dimanat, inesse oculis, auribus, manibus. Nec dicatur, idcirco id contingere, quia sensatio e cerebro ad sensoria refertur. Nam id non tollit quominus sensatio, ante huiusmodi relationem, in cerebro, ad quod primum spectaret, experienda foret. Id vero conscientiae non respondet. Quare si potius huic testimonio, quam humanis commentis, fides habenda est, animum in quavis parte corporis sentire, ac proinde in quavis parte corporis inesse fateamur oportet.

Denique si animus cerebro tantum insidet, quaerimus num extensam aliquam eius partem, an punctum occupat individuum? Si punctum individuum, motiones fibrillarum ad varias perceptiones obiectorum determinandas necessariae, illuc coire non poterunt. Hae enim pro obiectorum varietate diversae sunt et oppositae; motus autem diversi et oppositi, si in puncto eodem recipiantur, confunduntur, immo etiam destruuntur. Quare animus ibi assidens a diversis motibus, ut adversarii volunt, eodem tempore determinari non posset. Hinc diversas eodem tempore sensationes non adverteret; cuius contrarium experientia testatur.

¹ Vide eius epistolas. Operum t. 2. p. 283. edit. Genev.

Sin vero prima pars datae optionis assumitur, causa finita est. Nam si per ipsos adversarios animo non repugnat ut extensionem aliquam informet; cur repugnabit ut eiusmodi extensio sit ipsum totum corpus, quemadmodum ratio et phaenomena evidentissima persuadent ¹?

114. PROPOSITIO 2.^a *Anima quoad essentiam tota est in toto corpore et tota in qualibet eius parte.*

Probatur. Quod sit in toto corpore et singulis eius partibus, iam satis demonstratum est in superiore thesi; cuius fere omnia argumenta hanc veritatem directe propugnabant. Sed ulterior confirmatio exinde desumi potest, quod anima sit substantialis forma corporis. Forma enim substantialis, cum actum et subsistentiam imperliat subiecto et singulis eius partibus, nequit in iis non esse. Ad rem S. Thomas: « Si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto et in qualibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis sed substantialis. Sub-

¹ Id cum constet, nonnisi temere et praeiudiciorum illecebra hanc reiici ab adversariis sententiam iure existimavit Genuensis, qui sic ait: « Tandem hoc systema (praesentia nimirum animi in toto corpore) accommodatum est non iis tantum phaenomenis facilius explicandis, quae vitam et sensum spectant, sed iis maxime, quae ad voluptatem et dolorem pertinent; quae praeterquam in toto sentiuntur corpore, intensionem suam habent et remissionem in ratione eius intensitatis et remissionis, quae est in ea motione aut irritabilitate corporis, qua praecipue vita et sensus animalis continetur. Et congeminantur haec plerumque, ut plures diversi generis dolores, et voluptas et dolor, iique in diversis hominis partibus vivide et distincte sentiantur. Quae cum ita sint, qui Scholasticorum systema nimis praepropere damnant, ii saeculo indulgent, non rationi consulunt. Nec Cartesius, qui adversus praecipitantiam philosophandi tam saepe invehitur, rem hanc attente ad incudem revocaverat. Qui sequuti sunt, novitatibus dum toti intendunt ac vetera negligunt quae paucis emendare poterant, dixere magis quod concupiverant quam quod repperant. Nempe vetera fastidiosum hominis ingenium contemnit, *transvolat in medio posita et fugientia captat.* » *Elementa Metaph.* p. 3. c. 2. pr. 21.

stantialis autem forma non solum est perfectio totius sed cuiuslibet partis 1. » Accedit quod, cum anima sit principium vitae corporis, oportet ut substantia sua praesens sit ubicumque vita in corpore manifestatur. At hoc non solum in toto corpore, sed etiam in singulis eius contingit partibus.

Quod vero in iis partibus tota sit, demonstratione non eget. Id enim evidenter ex eius omnimoda simplicitate resultat; simplex enim, cum partibus careat, ubi adest, totum adest. Non tamen in omnibus est quoad omnem suam virtutem; non enim ubique reperit organa, ad ipsam exercendam idonea. « Quia anima, sic S. Thomas, totalitatem quantitativam non habet nec per se nec per accidens; sufficit dicere quod anima tota est in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiae, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum est in oculo, secundum auditum est in aure et sic de aliis 2. »

1 *Summa th.* 1. p. q. 76. a. 8.

Item in *Summa contra Gentiles* lib. 2. c. 72. Sic ratiocinatur: « Oportet proprium actum in proprio perfectibili esse: anima autem est actus corporis organici, non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una parte, secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis. Sic autem anima est forma totius corporis, quod est etiam forma singularum partium. Si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis; sicut forma domus, quae est forma totius, et non singularum partium, est forma accidentalis. »

2 Loco citato.

« Anima, ait S. Augustinus, non modo universae moli corporis sui, sed etiam unicuique particulae illius tota simul adest. Partis enim corporis passionem tota sentit, nec in toto tamen corpore. Cum enim quid dolet in pede, advertit oculus, loquitur lingua, admovetur manus. Quod non fieret, nisi id quod animae in eis partibus est, et in pede sentiret; nec sentire quod ibi factum est, absens posset. Non enim nuntio aliquo credibile est fieri non sentiente quod nuntiat: quia pressio quae fit non per continuationem molis currit; ut ceteras animi partes quae alibi sunt latere non sinat; sed illud tota sentit anima, quod in particula fit pedis; et ibi tantum sentit, ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest, quae tota simul sentit in singulis. » *De immortalitate animae* C. XVI.

113. PROPOSITIO 3.^a *Anima quoad virtutem principalius residet in cerebro et in corde.*

Probatur. Principium vitae principalius residet quoad virtutem in iis partibus, quibus maiorem virtutem communicat; communicat autem maiorem virtutem, ubi principaliora organa reperit functionum vitalium. Sed anima est principium vitae corporis, et organa praecipua functionum vitalium sunt cerebrum et cor; illud quidem vitae sensitivae, alterum vitae vegetativae. Ergo anima quoad virtutem in corde et in cerebro principalius residet.

Id autem non repugnat formae simplici, quae multiplicis virtutis sit fons, pro aptitudine et capacitate subiecti. Ad rem S. Thomas: « Unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est maioris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex sit in substantia, est tamen multiplex in potentia et multarum operationum. Unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas; quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur, sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis. Propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam. Hac igitur occasione a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis; sicut ab ipso Aristotele, in libro de causis motus animalium, dicitur esse in corde 1. »

Solvuntur difficultates.

114. *Obiic.* I. Animus ibi residere dicendus est, ubi sensationes exercet. Has autem exercet in solo cerebro. Quod patet experimentis Boërhaavi et Halleri, qui animadverterunt omnem sensum aboleri, si comprimatur vel putrefiat vel discutiatur medulla cerebri, aut si nervuli, qui illinc ad sensoria protenduntur, intercidentur aut alia quavis ratione perturbentur. Deinde, intelligi non potest quomodo ens simplex pluribus corporis partibus

1 Contra Gentiles lib. 2. c. 72.

sit praesens, quin hoc ipso extensionem subeat. Postremo, huiusmodi praesentia infinitatem quamdam importare videtur.

Resp. Si verum fateri volumus, argumenta eiusmodi futilia omnino sunt. Nam quod, laborante cerebro vel communicatione inter cerebrum et sensorium impedita, sensio cesset, id minime probat eam in cerebro perfici. Cessatio enim illa contingit propter necessarium nexum, qui inter praecipuas corporis partes ad sensationem exercendam requiritur. Cuius necessitatis ratio multiplex afferri potest. Nam causa omnis efficiens, ut operetur, congruenti debet dispositione gaudere ad naturalem eius statum consentanea. Haec autem, ad sensationem quod attinet, exquirere videtur ut debita communicatio et societas inter sensoria vigeat et cerebrum. Cerebrum enim est praecipuum instrumentum, ex quo cetera sensoria pendent, et quasi fontem constituit totius vitae sensibilis. Quare cum sensoria ab hac societate removentur, quae ad naturalem eorundem constitutionem pertinet; extra statum inveniuntur ad functiones suas obeundas accommodatum. Praeterea, in cerebro fluidum quoddam elaborari videtur; quod illinc ad sensoria derivatur ut ea ad operandum accommodet. Quare ligato nervo vel dissoluto cerebro, cum diffusio huius fluidi iugiter a cerebro manantis perturbetur; organa sensoria a dispositione desciscunt, quae ad rite operandum necessaria ipsis est. Hinc eorum operatio interrumpitur; quia quodque agens non operatur, nisi rite dispositum sit, et omnes adsint conditiones ad operationem requisitae ¹. Talis igitur nexus et societas ratio est

1 Apposite hac in re Genuensis: « Enimvero quam parum verisimilis sit hypothesis spirituum animalium eo sensu quo a Cartesio invecta est, a plurimis est commonstratum; et recentes mechanici suis coniecturis nihil aliud demonstrarunt, nisi ope nervulorum et fibrillarum communicari motus a cerebro ad extimas corporis partes aut ab his ad cerebrum. At id nihil prohibet quominus sit verum vim vitalem esse toto corpore fusam, atque ab ea actiones humanae naturae necessarias esse; quin immo aperte videntur hoc eorum plerique dicere, in primis Boërrhaave, quem ego hominem in his rebus impense doctum habeo. Sed quibuscumque tandem mediis vis haec vitalis per corpus diffundatur et undecumque diffundi incipiat, seu a corde seu a quocumque alio loco,

opportuna phaenomeni, non vero quia omnis sensatio in cerebro fiat, quod vehementer conscientiae repugnat. Hac enim docemur sensationem quamlibet in proprio perfici sensorio; quod testimonium si hic mentitur, aequo iure num in ceteris etiam mentiatur dubitare possumus. Sic in plenum scepticismum fiet lapsus.

Accedit, quod adversariorum ratiocinatio in ipsos etiam retorquetur. Nam si inferre licet sensationem in cerebro perfici, propterea quod eo corrupto sensatio deficit; pari ratione ex eo quod corruptis organis sensatio desinit, fas erit deducere sensationem in organis exerceri.

Secundum argumentum, quod aiebat intelligi non posse quomodo ens simplex toti corpori sit praesens, speciosum est, sed pondere vacat. Nam si dicitur non posse intelligi, hoc tantum sensu, quatenus modus eius nequeat distincte comprehendi, nec sensili aliqua imagine repraesentari; id ultro fatebimur. Verum non inde inferitur rem ipsam reiiciendam esse. Secus multa alia, ceteroquin indubia, pari ratione repudianda forent, propterea quod nec imaginatione referri possunt, nec notione undique distincta explicari. Profecto creationem, naturam spiritus, iunctionem animi cum corpore, intellectionis originem, idearum societatem, aliaque sexcenta, nec imaginamur, nec modum, quo sunt aut fiunt, directe percipimus; et tamen ea nemo prudens inficiabitur.

Quod si illa propositio accipitur hoc alio sensu, quatenus nimirum rem iudicare ac mente concipere nequeamus; falsissima prorsus est. Nam ad iudicium quod attinet, ea profecto iudicantur, quae vel immediate patent, vel ex legitima ratiocinatione inferuntur. Praesentiam vero animi in toto corpore legitima ratiocinatione suaderi, superius eluxit. Ad conceptum autem mentis quod spectat, ea tantum concipi nequeunt, quae repugnan-

siquidem ea a mente est immediate, non potest concipi nisi tamquam vis mentis vitalis et essentialis toto corpore fusa. Cumque mens discerpi in partes et dividi nequeat, erit ea vis mentis immanens, adeoque erit tota mens velut entelechia prima intime toti corpori praesens omnibusque partibus tota. » *Elem. Metaphys.* p. 3. c. 3.

tiam sibi implicant. Hac autem in re nullam vigere repugnantiam perspicuum est. Nam repugnantia vel inde exurgeret, quod animus est inextensus et ab omni partium concrezione liber; vel ex eo quod finita constat realitate. Neutro ex capite oritur. Namque si repugnaret inextensum pluribus locis simul adesse; Deus (qui certe inextensus est) ubique omnibus mundi partibus praesens esse non posset. Quod enim per se repugnat, id non modo creatis rebus, sed Deo etiam competere nequit. At quis audeat divinam immensitatem sic levi brachio inter fabulas amandare?

Nec verum est, quod dicitur a quibusdam, id non ratione simplicitatis sed ratione limitum, quibus anima humana adstringitur, repugnare. Nam illud dumtaxat ratione limitum rebus creatis repugnat, quod vel infinitam sibi implicat realitatem, vel infinitam aliquam relationem. Neutrum autem hic locum habet. Animus enim, cum unius tantum corporis partibus sit praesens, finitam relationem includit et finitam exercet activitatem. Nec sane Deus infinitus censendus esset, si nonnisi uni tantum corpori, etsi quoad singulas eius partes, praesentiam suam exhibere posset. Sed quia infinitus est, hoc sibi vindicat, ut omnibus omnino rebus, quotquot exstant, sit praesens; vim vero retineat et exigentiam existendi in omnibus possibilibus rebus, si crearentur. Hoc autem animo humano non tribuitur.

Obiic. II. Si animus in toto est corpore, per totum corpus diffunditur; eoque diminuto vel aucto, diminui pariter vel augeri dicendus erit. Id vero repugnat.

Resp. Si hoc argumentum, vim ullam haberet, ad Dei etiam omnipraesentiam eripiendam valitum esset. Si enim nequit res simplex omnibus compositi cuiusdam partibus praesens esse, quin hoc ipso diffundatur et augmentum vel decrementum accipiat; id Deo etiam, qui omnibus huius mundi partibus praesens est, tribuendum esset; quod certe nemo dicet. Sed ut directe difficultatem solvamus, distinctione utimur. Nam si diffusio *translate* intelligitur, prout intimam significet praesentiam ab animo singulis partibus in corpore exhibitam; nihil vetat quominus hoc sensu vocabulum illud adhibeatur. Voces enim consimiles ad Dei immen-

sitatem exprimendam saepe usurpantur, velut cum in Scriptura Deus terram et caelum implere, aut ab Augustino per totum mundum diffundi dicitur. Neque hinc puerili metu timendum est ne corporeus evadat animus. Non enim quia substantia spiritualis intime pervadit corpus, ideo cum ipso confunditur aut consimilem naturam induit. Immo vero id potius ad eius praecellentiam et virtutem pertinet, ut sine concretionem aut mixtura possit simul pluribus extensi cuiusdam partibus adesse. Sin autem diffusio illa *proprie* usurpatur, quatenus expansionem quamdam molis significet, *falso supposito* laborat obiectio. Subaudit enim non posse rem simplicem pluribus adesse locis, nisi expansionem in se suscipiat, aut quantitate aliqua coalescat, quae expansioni subiiciatur. At expansio in molem dumtaxat cadere potest. Quapropter ea, quae partium admixtione vacant, expandi nequeunt. Hinc fit ut quamvis in pluribus simul corporis cuiusdam sint partibus, tamen in proprio sensu neutiquam diffundantur. Cum igitur de simplici natura hic agatur, difficultas obtruditur aliena prorsus a quaestione, quae agitur.

Alterum vero, quod addebatur, negandum plane est. Ut enim Deus, quia simplex est, non augetur nec minuitur, aucta vel imminuta rerum creatarum mole, sed tantum maiori vel minori quantitati fit praesens; sic etiam de animo dicendum est. Id enim tantum imminui potest vel augeri, quod partibus constat. Quare animus, partibus corporis imminutis vel auctis, grandiores vel minores partes informat, quin augeat vel minuatur in semetipso. Non enim contactu molis corpus, quod pervadit, attingit; sed tantum simplicitate naturae et potentia virtutis, qua spiritus quamlibet determinatam materiae portionem excedit.

CAPUT QUARTUM

De origine idearum.

115. Idea stricto sensu pertinet ad intellectum practicum, et significat exemplar mente conceptum, ad cuius imitationem artifex operatur ¹. Sed hic a nobis sumitur laxiore significatione, prout ad intellectum speculativum refertur, et aliud revera non est, nisi intellectualis similitudo seu forma, vi cuius obiectum mente apprehenditur. Sub hoc respectu, ad nominis ambiguitatem vitandam, nominata est a Scholasticis species intelligibilis; et dividi solebat in impressam et expressam, prout esset vel determinatio recepta in potentia cognoscitiva ad actum eliciendum, vel expressio vitalis obiecti quae in ipso actu cognitionis relucet. Ut patens est, quaestio de origine idearum, ipsas potissimum respicit prout ad species impressas reducuntur, et ad cognitionem se habent per modum principii. Ad hanc igitur resolvendam, diversa quae circumferuntur systemata discutiemus; deinde quid nobis verum apparet explicabimus.

ARTICULUS I.

Systemata empirica.

116. Ut vel antiquissima non omittantur, Democritus et Epicurus originem idearum per defluxum quemdam imaginum materialium effici somniarunt. Rati enim sunt simulacra quaedam seu superficies tenuissimas a corporibus assidue divelli atque per interiectum aërem in sensus immissas ad cerebrum et animam penetrare.

Hoc commentum adeo absurdum est, ut refutari plane non egeat. Non solum enim in confusione intellectus cum sensu, sed

¹ Vide *Ontologiam* cap. III: art. V.

etiam in absoluto materialismo fundatur. Practerea, individua dumtaxat cognosci, et nullas dari in nobis ideas universales et abstractas, contra experientiam, statuit. Denique ridicula complectitur, nempe perpetuam idolorum a corporibus abscissionem, eorumque ludicrum hac illac avolantium commeatum.

Huic insaniae proxime accedit recentiorum materialistarum deliratio, Tollandi, Hobbesii, Volney, Helvetii, d'Holbac, aliorumque; mentis ideas ex corporis structura et motu fibrillarum repentium. Quae vanitas, cum explosa sit per ea, quae supra tum de simplicitate et spiritualitate animi, tum de natura facultatum cognoscendi disputavimus; hic dispendio temporis iterum refutanda non est.

Ut igitur de iis tantum opinionibus loquamur, quae examen merentur; Lockius primum occurrit, qui ideas omnes depromi autumat ex experientia et observatione obiectorum sensibilium, et ex consideratione quam animus perceptionibus illis adiungit. Quare duos veluti fontes idearum assignat: sensationem, reflexionemque. Nomine sensationis intelligit relationem tum sensuum exteriorum, tum sensus intimi; nomine autem reflexionis attentam animi in sensationem redeuntis meditationem 1.

Doctrina Lockii sensismum genuit 2. Cum enim reflexio nonnisi reditu praeviae cuiusdam facultatis constet; si ante reflexionem nonnisi sensibilitas operatur, pronum est ut ipsa reflexio ad meram sensibilitatem revocetur. Id praestitit Condillac; qui proinde

1 *Essai concer. l'ent. hum.* liv. II. ch. I.

2 Apposite Cousin. « Locke sans doute n'a pas confondu la sensation et les facultés de l'âme; il les distingue très expressément; mais il fait jouer à nos facultés un rôle secondaire, et insignifiant, et il concentre leur action sur les donnés sensibles. De là à les confondre avec la sensibilité elle-même il n'y avait qu'un pas, et là est le germe faible encore de la future théorie de la sensation, comme le principe unique de toutes les opérations de l'âme. C'est Locke, qui sans le savoir, et sans le vouloir, a frayé la route à cette doctrine exclusive, en n'ajoutant à la sensation, que des facultés, dont tout l'emploi est de s'exercer sur elle sans aucune vertu propre et originale. » *Hist. de la Philos. du dix-huit. siècle*, léc. 18.

Sensismi proximus auctor et parens merito habetur. Eius vero systematis haec summa est. Intellectus sex constat facultatibus: attentione, comparatione, iudicio, reflexione, imaginatione, ratiocinio; quae quidem non sunt aliud, nisi ipsamet sensibilitas aliter transformata. Nam, cum sentimus, multa nobis offeruntur obiecta, quorum nullum distincte percipimus. Hinc in uno seorsum obtutum figere opus est, ut distincte apprehendatur. Haec actio dicitur attentio; quae sane non est aliud, nisi sensatio unius obiecti, perinde nos occupans, quasi aliae deessent. Deinde quemadmodum uni obiecto, sic duobus etiam eodem tempore advertere cogitationem possumus. Tunc exsurgit comparatio; quae proinde duplici attentione constabit, atque ideo ab ipsa sensatione non differet. At vero nequimus duas sensationes per comparisonem habere simul, quin unam veluti prope aliam contueamur. Hinc perceptio eorundem convenientiae vel discrepantiae statim emergit, quae iudicium nominatur, quaeque proinde sensationibus etiam continetur. Insuper saepenumero, cognita ex vi iudicii relatione una, ad alias internoscendas gradum facimus. Ut id fiat, necessaria erit series quaedam iudiciorum et attentio pluribus obiectis gradatim adhibita. Hic actus dicitur reflexio, quia ex uno iudicio in aliud quodammodo resiliamus. Cum vero non constet nisi iudiciis et comparisonibus, sensationem non excedit. Denique, postquam ope reflexionis variae qualitates detectae a nobis sunt, quibus res diversae gaudent; eas in unum subiectum conferre possumus. Itemque, ex uno prolato iudicio, iudicium aliud saepe deducimus, quod forte in illo continebatur. Prima earum actionum imaginatio, altera ratiocinium dicitur; utraque vero, ut patet, sensationibus mere constabit; cum elementa, quibus efficitur, sensationibus constant. Omnes igitur animi facultates, quae intellectum conflant, ad sensibilitatem reducuntur.

Calamitosam hanc Condillachii doctrinam minuere conatus est Laromiguière; qui praeter sensationem, qua patitur animus (si quidem in ea impulsio extrinsecus intro advenit), vim quamdam actuosam agnoscit, quae in ipsas sensationes operetur, et in qua, vice versa, impulsio intus efferatur foras. Hanc activitatem

cum deinceps in attentionem, comparisonem, et ratiocinium partiat, his tribus intellectum hominis constare facultatibus earumque munere ceteras omnes explicari autumat ¹. Addit autem comparisonem non esse aliud, nisi duplicem attentionem; ratiocinationem vero duabus comparisonibus contineri. Quare, ad summam, unica attentio circa sensationem operando originem idearum suppeditat.

PROPOSITIONES.

117. PROPOSITIO 1.^a *Systema Lockianum est prorsus impar origini idearum explicandae.*

Probatur. Meditatio mentis (quae nonnisi iterata quadam et obiecto alte defixa attentione constat) circa ea dumtaxat exerceri potest, quae in cognitione iam exstant. Nec novi aliquid iis adiungit; sed tantum ea, quae confuse et imperfecte percepta sunt, distinctiora facit et clariora. Animus igitur meditationis adminiculo nonnisi eas ipsas perceptiones, quas sensibilitate adeptus est, vividius sibi obiiceret et distinctius contemplaretur. Attentione enim ad unam prae aliis revocata, partes illas, quae in composito a sensibus relato insunt, secerneret, aut plura individua ab iisdem percepta, simul copularet. En analysis et synthesis Lockiana; quarum munus non est aliud, nisi ut illa ipsa, quae sensibus apprehensa sunt, dividantur aut in unum colligantur. At vero sensus non aliud obiciunt, nisi concretum, contingens, mutabile; in ipsisque corporibus referendis externas tantum qualitates deprehendunt. Ergo nonnisi haec obiecta perciperet animus; licet ea clariora faceret, et partiretur vel componeret.

¹ Leçons de philos. leç. quatrième. Unde concludit: « L'entendement humain comprend donc trois facultés, et n'en comprend que trois: l'attention, la comparaison, le raisonnement. » Et paulo ante dixerat: « Par l'attention qui concentre l'activité; par la comparaison qui la partage et qui n'est qu'une double attention, par le raisonnement qui la divise encore, et qui n'est qu'une double comparaison, l'esprit devient donc une puissance. »

Nec vero conscientia, quam sensum intimum Lockius appellat, maius conferret aliquid. Haec enim, in eius sententia, non aliud plane refert, nisi internarum modificationum congeriem; in qua proinde vi systematis ipsa animi notio collocatur. Quare sensus intimus lockianus, cum sensibilitatem tantum externam praeuntem habeat; non aliud nisi eius actus attingit, eosque dumtaxat reflexioni elaborandos ministrat.

Totus igitur ordo cognitionum a priori, quae necessitatem et universalitatem involvunt, exularet ab animo; nullaque amplius notio superesset, quae sensibus non usurpetur. Quid igitur erit de rationibus existentiae, substantiae, infiniti, causae, iustitiae, ordinis, pulchritudinis, ceterisque omnibus, quae nec sensationibus constant nec a sensationibus deduci possunt?

Quamobrem mirum esse non debet, si sua nixus hypothesi, notiones eiusmodi tam absurde Lockius deinceps explicat, ut substantiam in collectione qualitatum sensu perceptarum esse positam; infinitum ex finitorum additamento emergere; causam in hoc cerni dicat, quod nonnulla se vicissim excipiant, et alia post aliorum applicationem exoriantur. Quae quidem si vera essent, hae tres praecipuae notiones, quibus tota fere nititur philosophia; penitus evanescerent. Collectio enim qualitatum, earumdem congeriem non substantiam exhibet; finita finitis addita nonnisi finitum, etsi maius, suppeditant; successio phaenomenorum unius post aliud, merum ordinem externum, non internum nexum repraesentat. Quare doctrina haec, cum conceptus substantiae, causae, infiniti, pessumdet; animi humani, exterioris mundi, supremi Numinis scientiam prorsus evertit. En quomodo philosophiae instauratio procuratur!

118. PROPOSITIO 2.^a *Multo ineptior Lockiano systemate est Sensismus Condillachii.*

Probat. In antecessum notandum est, hac sensismi doctrina naturam hominis vix aut ne vix quidem a belluis discriminari. Etenim si, ut ipse asserit Condillac, homo, dum multitudine sensationum afficitur, nobilius nihil offert, quam animal persentiscens; etiam cum intelligit, praestantius aliquid praeseferre non

poterit. Sensismi enim sententia, intellectus aliud nihil est, nisi complexus earum facultatum, quae sensibilitate, multimodis variata, constituuntur. Ad summum, differentia hominis a bellua erit gradus altior exquisitiorque sensibilitatis.

Praeterea, etiamsi facultates, quas enumerat, ad sensationem reducerentur; nihilominus tunc quoque necessaria esset in animo vis quaedam activa, quae in facultates illas sensationem convertat. Haec autem vis cum sensatione confundi nequit; nisi dicatur artifex non distingui a materia, quae eius operationi subiicitur. Ergo impossibile est in ipso systemate Condillachii, ut omnes animi vires ad solam sensibilitatem revocentur.

Tertio, facultates, quas Condillachius recenset, per meram sensationem explicari non possunt 1. Qua in re, ne nimii simus, tres dumtaxat considerandas assumimus: attentionem, iudicium, ratiocinationem.

In primis sit attentio. Ut animi obtutum in rem aliquam prae ceteris coniciamus, satis profecto non est (quemadmodum vellet Condillac) organa sensuum ad illam converti atque impressione affici vividior. Saepe enim obiectum, quod cogitamus, in sensilium numero non habetur; atque ideo non est eiusmodi, ut in sensus incurrere possit et in organis impressionem exerere. Quod si sensibus obversetur; tamen, nisi vis animi ad illud contemplandum actuose fleetatur, sensatio omni attentione prorsus destituitur. Et re sane vera, quam saepe intervenit ut, sensili obiecto

1 « Il est difficile de comprendre ce que veut dire Condillac avec cette expression, la sensation transformée; mais en admettant que l'expression soit claire et le fait exact, il restera à expliquer comment s'exécute cette transformation, avec quel instrument; et alors il faudra bien admettre en nous une faculté, qui agit sur la sensation pour la transformer en effect; il faudra admettre autant de facultés transformatrices, qu'il y a de transformations successives; et alors on en reviendra encore au même point. Confondre les facultés actives de l'esprit avec la sensation, sur laquelle s'exercent, n'est ce pas la même chose que si on confondait l'industrie de plusieurs ouvriers avec la matière brute qu'ils élaborent tour-à-tour? » DE GERANDO *Histoire comparée des syst.* p. 2. c. 12.

nobis proposito quod vivacissime organum percellit, cogitationem tamen ab eo prorsus avocemus, et in re diversa vel etiam contraria defigamus? Factum hoc, quod frequens est, cum Condillachiana metamorphosi minime conciliatur, ostenditque attentionem, plene sumptam, vim aliam a sensatione distinctam sibi adsciscere.

Iudicium vero multo minus per sensationem explicatur. In primis enim falsum est illud, quod inquit Condillachius, iudicium per meram comparisonem idearum haberi; comparisonem autem per simultaneam duorum obiectorum perceptionem. Optime enim quisque potest duo obiecta simul attingere, quin tamen invicem comparet; vel etiam ea inter se comparare, quin idcirco eorundem convenientiam vel discrepantiam percipiat, in qua perceptione per ipsum Condillac iudicium situm est. Iudicium igitur actione continetur, quae, etsi duas ideas praevas habet, ab iis tamen, etiam inter se comparatis, differt.

Denique ratiocinatio non idem est, atque intuitus duorum iudiciorum, sed eorundem relationis perceptio, per quam unum ex alio derivari vi axiomatum generalium internoscatur. Qui actus quantopere sensationem excedat, nemo est qui non videat. Non enim in facto aliquo concreto, quod experientia compertum sit, cogitando aut comparando versatur; sed operationem importat, qua ex perceptione universalis veritatis, experientiam omnem superantis, particulare aliquod ea inclusum derivetur.

Quarto, si omnia quae in nobis sunt, ad sensationem reducerentur, eorum tantum obiectorum ambitu cognitio nostra coerceretur, quae sensibus obnoxia sunt aut inde deduci possunt. Id vero falsissimum est. Nam, ut cuique conscientia testatur, notiones nobis insunt, quae in rebus omnino immaterialibus revera versantur quaeque omnem materiae conditionem a se reiciunt, aut etiam necessitatem et universalitatem involvunt. Huc accedit lucta illa saepe vehementissima, qua voluntas et ratio cum sensatione confligunt, eamque sibi obtemperantem efficiunt. Quod profecto immensam intercapedinem inter utrasque facultates ostendit.

Postremo, ne plura consector, eandem veritatem declarat abstractio, qua pollemus, idearum. Nam sensatione nonnisi concretum et singulare obiectum apprehenditur, certo tempore, loco, dimensione, ceterisque materiae affectionibus definitum. His vero omnibus spoliari obiectum debet, ut generalis idea formetur. Vis igitur quaedam, a sensibus toto caelo discrepans et omnino sui generis, animo insit necesse est, quae obiectum aliter, ac sensatione attingatur, inspiciat; illudque non prout a natura profertur, sed prout ab ipsa perficitur contueatur. Ex quibus quanto in errore versetur, quantumque se eludat Condillac, perspicuum profecto est; praesertim cum nullo argumento, quod alicuius momenti sit, suum systema fulciat.

119. PROPOSITIO 3.^a *Opinio Laromiguerii ad idearum originem explicandam minime sufficit.*

Probatur. attentio facultas secundaria est, quae aliud efficere nihil potest, nisi ut animum obiecto proposito altius applicet, atque id, quod eo continetur, educat. Si igitur facultates omnes ad attentionem revocarentur (cui quidem sola antegressa sensitio sit); nonnisi sensilium obiectorum circulo cognitio nostra obvolveretur. Ceterum hoc systema nomine tenus differt a Lockiano sed re ad unguem convenit. Nam attentio, quam inducit, in Lockianam prorsus reflexionem resolvitur. Ea enim aliud non est quidquam, nisi mentis applicatio ad rem aliquam contemplandam; eiusque repetitum exercitium meditationem constituit. Quare rationes omnes, quae Lockium impugnarunt, adversus Laromiguerum quoque dimicant.

Atque haec in empirismi systemata innuisse sufficiat; ut nihil dicam de pestiferis illationibus, quae inde in mores derivantur. Nam si sensitio est fons et suprema causa cognitionis, necessario consequitur ut sit etiam principium et regula appetitionis. Hinc ratio finis ultimi ex voluptate corporea, et mensura officiorum ex utilitate desumenda erunt; quemadmodum reapse fere omnes empiristae vi logicae adducti praecipiunt.

Solvuntur difficultates.

120. *Obiic.* I. Cognitio fit per assimilationem cognoscentis cum cognito; et haec assimilatio in nobis incipit ab actione rerum externarum in sensus. Res igitur externae imprimere nobis debent similitudinem sui; quod sane perficere aliter nequeunt, nisi eiaculando idola quaedam quae ad sensus pertingant.

Resp. *Distinguo antecēdens*: Cognitio fit per assimilationem physicam cognoscentis cum cognito, *nego*; per assimilationem intentionalem, *concedo*. Pariter *distinguo consequens*: res igitur externae imprimere nobis debent similitudinem sui, modo apto ad cognitionem habendam *concedo*; secus, *nego*.

Cum duplex sit modus essendi, realis et cognoscitivus, quaeque res hoc ipso, quod in se subsistit physice, tendit ad se diffundendam et quodammodo iterandam in ordine cognitionis. Quare, ubi invenit subiectum aptum, seu praeditum vi cognoscitiva et idoneum ad eius actionem recipiendam; in ipsum influit vi formae, qua constituitur. Sub hoc respectu diximus cognitionem a duobus veluti factoribus gigni, obiecto nimirum et potentia. At influxus obiecti respondere debet aptitudini potentiae, in quam exercetur et effectui qui est producendus. Assimilatio igitur, quae consequitur, non est physica et materialis; licet in sensu, qui organicus est, cum actione physica et materiali connectatur: sed est alterius ordinis, qui nimirum ad cognitionem spectat et nomine ordinis *intentionalis* designatur. « Sensus, inquit S. Thomas, est susceptivus specierum sine materia, sicut cera recipit signum annuli sine ferro et auro . . . Assimilatur enim sensus sensibili secundum formam, sed non secundum dispositionem materiae ¹. »

Quare res corporeae, ad sui similitudinem sensibus imprimendam, non idola quaedam materialia transmittunt; quae, praeter alia absurda, cognitionem potius impedirent; sed influxum exercent diversi generis, proportionatum nempe novo existendi modo

¹ In 2. *De anima* lect. 24.

ad quem tendunt. Ex hoc igitur capite ineptum est commentum imaginum materialium Democriti et Epicuri.

Sed praeterea commentum illud ineptum esse monstratur ex alio capite, quatenus non de repraesentationibus sensibilibus hic agimus, sed de ideis, quae ad intellectum pertinent. Nam, cum modus operandi modum existendi sequatur; res corporea, quae in sensus agunt, non ad aliam cognitionem per se determinare possunt, nisi ad eam, quae respondeat modo concreto et phaenomenico quo sunt in seipsis. At obiecta longe aliter relucunt in ideis. His enim modo prorsus immateriali, universali et necessario repraesentantur. Quare ad huiusmodi cognitionem explicandam non modo fluxus idolorum non est idoneus, sed nec ipsa actio sufficit alterius ordinis, quam corpora vi propriae formae exerere diximus ad sensilem cognitionem determinandam. Hinc ideae altiore originem sibi vindicant; quae cuiusmodi sit, videndum erit inferius.

Obiic. II. Videntur ideae ad motum fibrillarum vel certe ad aliquid organicum revocari. Nam in intelligendo experimur cerebrum commoveri et defatigari.

Resp. Huiusmodi difficultas iam alias soluta est. Nihilominus, quoniam redit, datam solutionem revocabimus. *Distinguo* igitur probationem: Experimur in intelligendo cerebrum defatigari, ratione virium organis utentium, quae intellectionem comitantur, *concedo*; ratione ipsius intellectus, quasi cerebro aut alio organo utatur, *nego*.

Intellectum facultatem esse inorganicam ostendimus, quae proinde per se nec corpore utitur nec cum corpore fatigatur. Attamen, dum status unionis perdurat, eget sensibus tanquam ministris et sociis in operando. Hinc labor et defatigatio hominis, dum intelligit. « Si in intelligendo, ait S. Thomas, fatigatur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata praeparantur 1. »

1 *Summa th.* 1. p. q. 75. a. 3. ad 2.^a

Obiic. III. Anima humana initio suae existentiae se habet tanquam tabula, in qua nihil est scriptum. Ergo a sensibus mutuari debet initium suae cognitionis.

Resp. *Distinguo antecedens* : Anima humana initio suae existentiae se habet tanquam tabula, in qua nihil est scriptum, in sensu tantum passivo, *nego* ; in sensu partim passivo, partim activo, *concedo*. Pariter *distinguo consequens* : A sensibus mutuari debet initium suae cognitionis, tanquam ab instrumentis et materia, circa quam primo versetur, *concedo* ; tanquam a causis efficientibus vel formalibus, *nego*.

Illa similitudo et comparatio, quam Locke ab Aristotele et Scholasticis mutuatus est, intelligi potest duplici modo. Unus est, ut intellectus, carens ideis, se habeat omnino passive et egeat sensibus, tanquam magistro cuius doctrina erudiatur. Alius est, ut intellectus se habeat etiam active, et egeat sensibus tanquam servo qui librum affert, cuius sententias herus tantum apprehendat et penetret. Primo modo comparisonem illam interpretatus est Lockius; ac proinde intellectum pedisequum fecit sensibus. Altero modo interpretati sunt Aristoteles et Scholastici; qui proinde sensus tanquam causas non principales et efficientes sed instrumentales et materiales adstruxerunt respectu idearum.

Nec vero ad reflexionem intellectus supra sensum effugium patet. Nam intellectus reflexionem exercere nequit, nisi iam antea operatus sit actu directo. Reflectendo autem redit primo supra se ipsum, et extensione veluti quadam attingit actum sensus, quatenus cum eo continuatur quodammodo intellectualis operatio, tum propter dependentiam idearum a phantasmatibus, tum propter identitatem principii, a quo utraque facultas originem ducit.

ARTICULUS II.

Systemata idearum innatarum.

121. Nobiliores philosophi, melius de praestantia animi sentientes, empirismo contrarium callem inierunt, idearumque principium ex ratione ipsa repetendum esse duxere. At plerique

dum empirismi vitia caverent, opposito prorsus excessu peccarunt, et rationalismo straverunt iter. In primis enim Plato, qui Ontologismi auctor et quasi parens haberi solet, mentis ideas a natura fuisse ingenitas opinatus est, vi intuitionis cuiusdam innatae, quae aeternis rerum archetypis adhiberetur. Quod vero rerum notitiam in dies adipisci videamur, hoc propterea contingere ait, quod cognitio, quam homo a nativitate possidet, ob iunctionem animi cum corpore, velut consepulta et iners delitescat; donec successu temporis, adveniente impulsu sensuum, animus a se torporem, quo iacet, excutiat. Hinc scientiam omnem ad reminiscentiam revocat.

Diversa ratione systema hoc redintegrare conatus est Cartesius, qui, praeter ideas adventitias, quae sensuum ministerio comparantur, et factitias, quas animus sibi inde procudit, tertium genus adstruxit, quas innatas nominavit et a natura ipsa repetiit 1.

Tertius accessit Wolfius, qui ideam totius universi ingenitam induxit, eamque rerum omnium confusam repraesentationem esse ait; ita tamen, ut perceptiones contineat, quae gradatim evolvantur fiantque distinctae, prout obiecta in corpore, cui iunctus est animus, mutationes gignant 2.

Denique hac nostra aetate Rosminus novo apparatu et modo systema idearum innatarum proposuit. Docuit enim unam tantum maxime abstractam et indeterminatam ideam a natura inditam

1 Meditatione tertia, in qua sic ait: « Ex his autem ideis aliae innatae, aliae adventitiae, aliae a me ipso factae mihi videntur. » Deinde, veluti animi pendens, haec adiungit: « Vel forte etiam omnes esse adventitias possum putare, vel omnes factas; nondum enim veram illarum originem clare perspexi. » Quare recentior idearum innatarum opinio, etsi Cartesio passim tribuatur, tamen verius eius asseclis tribuenda est, qui illam a magistri placitis derivarunt.

2 *Psych. Rat.* Sectione 1.

Hanc sententiam iam ante tradiderat Leibnitius. Sic enim ait: « Deus animae in creatione dedit ideas confusas et involutas omnium obiectorum universi, quae evolvantur et distinctae fiant, prout obiecta mutationes producant in eo corpore, quod animae est coniunctum. » *Observ. ad recent. lib. de Fidei et Rationis Consensu.* Op. t. 2. p. 237.

animo esse, intuitionem nimirum entis possibilis et idealis, quae sit veluti intelligentiae forma et ipsum lumen rationis constituat. Ex huius autem applicatione diversa aliae omnes ideae genericae aut specificae exoriuntur ope determinationum, quas homo a sensibus mutuatur. Immo ex illa ipsa entis idea profluere ait iudicia, rerum existentiam spectantia, quatenus posita sensatione, quae impressionem concreti obiecti referat, idea entis illi adiungitur et perceptionem ingenerat, qua obiectum exstare affirmamus 1.

PROPOSITIONES.

122. PROPOSITIO 1.^a *Falsum est systema Platonis.*

Probatur. Si verum esset systema Platonis, intelligeremus ea, quae nunquam scivimus, et nesciremus ea quae semper intelleximus. Etenim per Platonem scientia nostra esset de ideis archetypis, quae obiecta referunt per se universalialia et aeterna et necessaria; omnino separata a rebus, quae adspectabilem naturam conflant. Has vero res inferiores et sensibiles, nullo modo per se obiectum esse scientiae humanae constituit. At quis, exceptis platoniceis, non sentit se viceversa archetypas illas formas extra mundum visibilem subsistentes prorsus ignorare, contra de iis cognitionem habere, quae mundano hoc orbe continentur? Quare Platonis doctrina inter ingeniosas et doctas fabulas amandanda videtur.

Praeterea, his urgetur incommodis: 1. Tota quanta est, hypothese nititur absurdissima, quae animum ante hanc vitam astra habitantem et propter scelus, nescio quod, corpori alligatum facit. II. Plura complectitur, quae non modo ad arbitrium conficta sunt, sed etiam vix aut ne vix quidem sine repugnantia possunt intelligi. Nam sopor ille ex admixtione corporis inductus in animum, et specierum menti impressarum quasi velamen, nulla congruenti ratione explicari possunt. Nam quod aliquid simile nonnullis accidat ex morbo aliquo organa sensuum praepediente, id naturae

1 *Nuovo Saggio sull'origine dell'idee.*

non adversatur, quae deficere in paucioribus quandoque potest propter adiuncta quaedam eius ordinem perturbantia. Sed quod tam immane detrimentum animi commune et naturale sit omnibus; id esse sane non potest, quin praeposterus naturae ordo et animo nocivus habeatur. III. Iunctio animi cum corpore non secundum naturam accideret, sed monstruose et incondite. Nam quod naturale est, id in bonum et emolumentum cedit subiecti, et quidem quoad partem nobiliorem, quae proprie et maxime perfectionem eius amplectitur. At vero in Platonis sententia animus quoad intelligentiam, quae praestantissima in homine facultas est, ex iunctione cum corpore debilitatur et deprimitur; siquidem sopitis et quasi pulvere quodam obductis ideis, ea contemplatione privatur, quam ante per innatas ideas sortitus erat.

123. PROPOSITIO 2.^a *Falsum est systema Cartesii.*

Probatur. Quod intellectuales ideae nequeant a sensibus originem ducere, id sensismi commentum evertit, sed ideas innatas esse minime ostendit. Ad illas enim in animum introducendas opido sufficit altior quaedam intelligentiae vis, quae, praeviis sensationibus, nativa virtute operetur. In philosophia vero ut nihil mancum et non sufficiens, sic nihil supervacaneum et redundans admittendum est. Atque haec idearum innatarum nulla necessitas adeo ipsi illuxit Cartesio, ut eam obiicientibus aperte responderit, se earum idearum nomine non aliud intellexisse, nisi facultatem quae ideas eliceret, non vero ipsas ideas formaliter acceptas. En eius verba: « Cum ait (nempe adversarius) mentem non indigere ideis vel notionibus vel axiomatibus innatis, et interim ei facultatem cogitandi concedit (puta naturalem sive innatam), re affirmat plane idem, quod ego, sed verbo negat. Non enim unquam scripsi vel indicavi mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum a facultate cogitandi. Sed cum adverterem quasdam in me esse cogitationes, quae non ex objectis externis nec a voluntatis meae determinatione procedebant, sed a sola cogitandi facultate, quae in me est; ut has ideas sive notiones, quae sint ceterarum cogitationum formae, ab aliis adventitiis et factitiis

distinguerem; illas innatas vocavi etc. 1. » Id quomodo cum iis, quae saltem de Dei idea expresse docuerat, consentiant, difficile captu est. Sed hoc in more propemodum Cartesio fuit, ut cum ea, quae fidenter asseveraverat, oppugnari conspiceret; ad eiusmodi responsa confugeret, quibus loco cedere et ante dictis contradicere videretur.

124. PROPOSITIO 3.^a *Falsum est systema Leibnitii seu Wolfii.*

Probatur. Hoc systema, praeter inutilitatem illius ideae, quam adstruit, duo offendit incommoda. Unum, quod ineluctabilem idealismum inducat; alterum, quod unionem animi cum corpore pessumdet. Et ad primum quod attinet, si omnis nostra cognitio (ne sensibili quidem excepta) ex evolutione virtutis cuiusdam internae proficiscitur, quae confusas perceptiones, in idea totius universi contentas, gradatim distinguat; communicatio omnis inter animum et adspectabilem mundum abrumpitur. Immo neque ex inclinatione, quam experimur ad admittenda corpora, adiecta Dei veracitate, ut voluit Cartesius, existentia mundi visibilis inferri amplius poterit. Inclinatio enim illa, fatente Wolfio, eadem prorsus esset, etiamsi nullus corporeus mundus exstaret; utpote quae ideas ex solo animo pendentes comitatur. Quoad alterum vero, si ideae omnes ab animo unice pendent, hominis intelligentia pro praesentis vitae statu nullum emolumentum capit ex unione cum corpore. Immo ne influxus quidem ille, quem Plato posuit, ex parte corporis ideis saltem excitandis auxiliaretur; monades enim, unde corpus coalescit, Leibnitiano systemate, in monadem minime agunt. Coniunctio igitur animae humanae cum corpore minorem congruentiam habet in hoc systemate, quam praeferebat in systemate Platonis.

125. PROPOSITIO 4.^a *Falsum est systema Rosmini.*

Probatur. In primis systema hoc non levi confusione laborat, quod entis idea, quam tantopere extollit, non satis definiat quid sit. Saepe enim dicitur referre rerum existentiam; saepe etiam

1 In Resp. ad. art. 12. programmatiss Belgici. Vide etiam *Leçons de philos. par M. LAROMIGUIÈRE*, leç. neuvième.

meram possibilitatem, quae certe existentiam transcendit. Itemque, modo proponitur tamquam ipsum rationis lumen, qua formaliter constituimur intellectivi; modo tamquam obiectum, circa quod cognitione versamur. Alias videtur exhiberi ut ipsum Dei Verbum, aut saltem divina mens quatenus exemplaribus gaudet rerum creatarum. Alias, ne longius vager, constituitur tamquam aliquid a Deo distinctum, et nihilominus divinis ornatum characteribus. Ad summam, in eo systemate difficillimum est, et fortasse impossibile, intelligere quid proprie usurpandum sit nomine ideae entis. Quis vero non videt eam clarissime explicandam fuisse, cum fundamentum sit, cui totum systema superstruitur?

Sed mittamus haec et fingamus ideam illam tandem aliquando satis declarari, quatenus non aliud praeferre dicatur, nisi rationem entis prout praescindit ab existentia et possibilitate, et solum aliquid mere intelligibile obiciat: *Tente ideale indeterminato*. Quid tum? Variis urgetur incommodis; quorum praecipua hic indicabimus.

I. Gratis adstruitur ut innata. Nam tota Auctoris ratiocinatio huc tandem reducitur. In omni iudicio idea aliqua generalis continetur; siquidem attributum, per se inspectum, notione generali constat. Contra ad ideam generalem condendam iudicium semper aliquod necesse est. Ne igitur in circulo vitioso versemur, agnosci debet aliqua in nobis idea innata, ex qua initium cogitandi sumatur. Hanc autem simplicissimam et maxime universalem esse oportet; ut ex ipsa aliae omnes derivari possint. Erit igitur idea entis; quae ex una parte ceteras ideas informat, ex alia in simpliciora elementa resolvi nequit.

Verum haec demonstratio nihil evincit. Etsi enim iudicium omne generalem ideam includat; ad hanc tamen procudendam opus non est iudicio, sed plane sufficit abstractio mentis, quae in obiecto sensibus apprehenso consideret solam essentiam per se spectatam, neglectis characteribus individualibus, quibus illa in concreto subiecto adstringitur. Quae res cum salis explanata a nobis sit in Logica, hic ulterius explicari non eget ¹.

¹ Consule doctrinam de universalibus, Logicae capite IV.

II. Ad originem idearum explicandam est impar. Nam ab Auctore proponitur ut notio maxime indeterminata, et ita carens omni specificatione, ut eam assimilare non dubitet *tabulae rasae* Aristotelis. Quae sane indeterminatio necessaria omnino erat, ut idea illa posset induci tamquam universalissima et simplicissima. At vero ex indeterminato per se nihil sequitur. Unde igitur notiones causae, substantiae, ordinis, relationis, spiritus, atque aliae quibus mens nostra locupletatur? Eas certe Rosminus, quasi virgula divina, ut aiunt, deducere conatur. At si non desiderium conantis, sed rei valorem spectare velimus, irritus labor plane videbitur. Etenim indeterminatum, ut tale, est mere in potentia, quod autem est in potentia, non reducitur ad actum, nisi per aliquid quod sit in actu. Quodnam ergo erit in casu principium hoc actuale, quod ideam illam vagam determinet? Rosminus non aliud elementum adducit nisi sensationem. At huiusmodi principium non est sufficiens. Nam, cum nihil det quod non habet, sensatio tribuere nequit determinationem quoad conceptus ordinis incorporei aut materiam transcendentis.

III. Atque hinc novum apparet incommodum, quo systema hoc laborat. Nam vi principiorum, quibus nititur, cognitionem nostram solo ambitu rerum corporearum concluderet. Et sane, idea entis, ulpote indeterminata, per se nihil praebet. Sensatio vero, a qua determinationes acciperet, excedere nequit orbem, quo continetur. Non aliud igitur exhibebit, nisi phaenomena mundi materialis, quae, ope ideae entis, realitate et idealitate vestiantur.

IV. In hoc ipso ordine mere corporeo ad idealismum et subiectivismum adducit, quatenus iudicium de rerum externarum existentia ex instinctu derivat; ipsumque ex forma tantum ideali ac subiectiva perceptione componit. Et sane ea opinione sic animus ad existentiam rerum asserendam incederet: Sensationis obiectum impressionem exercet in organis, ex eoque affectio quaedam in animo efflorescit, qua impressionem illam advertimus. At animus hac sensatione tactus, cum entis innata idea sit praeditus, eam continuo tamquam praedictum rei sentitae adiungit vi naturae, profertque hoc iudicium: id, quod sentio, existit.

At in primis quaeri posset, num mens, dum hanc coniunctionem ideae entis cum re sentita peragit, rem sentitam noscat, an secus. Si non novit, iunctionem exequi nequit. Quomodo enim copulabit elementum quod ignorat? Si vero novit, tunc independentem ab idea entis habebit notitiam rei sensationem producentis in animo ac proinde existentis.

Sed, ut haec negligantur atque alia quae notari possent; certe realitas cognitionis ab huiusmodi iudicio prorsus exulabit. Nam, prout in systemate exhibetur, non perspicientia nititur convenientiae inter elementa quae copulat, sed instinctu, quo mens, quin subiectum intueatur, eidem ideam entis adiungit, ipsumque ea forma indutum sibi repraesentat. Iudicium igitur erit *syntheticum a priori*, ex compositione exsurgens formae cuiusdam innatae cum materia quae extrinsecus per sensationem advenit; eo fere modo, quo Kantius cognitionem in nobis effici opinatur ¹. Immo

¹ Hanc rosminiani systematis cum systemate Kantiano cognationem acute animadvertit Galluppius: « Questa dottrina, stabilita, sic ille ait, io penso fermamente che la realtà della conoscenza non ha più fondamento. Quando io giudico, dice l'autore citato (nempe Rosminus) che la sensazione A è esistente, io classifico questa sensazione fra le cose esistenti. Ma piano, di grazia; io non posso certamente ridurre un individuo sotto la sua spezie, nè una spezie sotto il genere suo, se non trovo nell'individuo l'idea della spezie nel primo caso; ed in quella della spezie quella del genere nel secondo caso; altrimenti la mia classificazione sarebbe senza fondamento ed arbitraria affatto. Io dunque dovrei vedere l'idea di esistenza nella sensazione; ciò ripugna alla dottrina del Rosmini; poichè l'idea di esistenza non viene dalla sensazione, ma è a priori. Ma se la cosa è così, questa applicazione essendo una operazione dello spirito senza alcun fondamento nell'oggetto in sè, è impotente a produrre alcuna realtà; tutti gli oggetti rimangon dunque ideali; qualunque realtà in sè mi sfugge; ed il risultamento scettico del Criticismo è inevitabile. » Et paulo inferius « Aggiungasi: se io non trovo nella sensazione l'idea di esistenza, quest'idea è un predicato aggiunto al soggetto del giudizio: questa sensazione esiste. Il giudizio sarà perciò sintetico; ed eccoci giunti per altra via a' giudizi sintetici a priori di Kant, ed alle leggi della nostra natura di Reid, e quindi segue, secondo le osservazioni riportate dal sig. Jouffroy, che noi dobbiamo credere, perchè

in praesenti systemate illa ipsa materia, cui idea entis veluti forma adiungitur, subiectiva prorsus foret; siquidem statuit, sensatione non obiectum externum sed affectionem dumtaxat ipsius subiecti sentientis attingi. Sic cognitio haec complexa: mundus exsistit, opus esset animi, qui anteceptam animo entis notionem elemento alteri prorsus subiectivo, nimirum impressioni sensili, instinctive copularet. Idem dicatur de exsistentia ipsius subiecti cogitantis, quae pari modo ex anticipatione conficeretur. Eam enim in tantum animus agnosceret, in quantum ad sensum sui ideam entis innatam vi instinctus adiiceret atque ita hoc crearet iudicium: *ego existo*.

V. Denique, hoc systema vi principiorum, quae sectatur, ansam praebet pantheismo ¹. Nam ut omittam proprietates mere divinas, quas ideae entis adscribit; certe talia de eadem praedicat, quibus videri posset idea illa constitui tamquam aliquid Deo et mundo superius, quod deinceps in utrumque convertatur. Et sane idea entis, seu ens ideale (utrumque enim in hoc systemate promiscue usurpatur) dicitur esse aliquid divisum et separatum ab omnibus entibus subsistentibus ². A Deo igitur non minus, quam a rebus creatis, discreta erit, tanquam forma platonica per se subsistens. Deinde illud ipsum ens ideale legimus effectum ens reale, modo quidem finito in rebus creatis, in Deo autem modo infinito ³. Nonne igitur prae se ferre videtur similitudinem quan-

la nostra natura ci forza a credere, e che perciò non abbiamo che una verità umana, non mai una verità assoluta. » *Lettere Filosofiche* lett. 4, ediz. del 1838.

¹ Id a plerisque huic systemati obiicitur. Vide inter alios LA MOTTA in Appendice, quam adnexit operi, cui titulus: *Saggio intorno al Socialismo*. Torino 1851. Vide etiam BUSCARINI, *Discussioni di Filosofia razionale*. Modena 1856.

² « Quando io chiamo l'idea dell'ente universale astrattissima, non intendo però che sia dall'operazione dell'astrarre prodotta, ma solo che ella sia per sua natura astratta e divisa da tutti gli esseri sussistenti. » *Nuovo Saggio sull'origine delle idee* sez. 7. c. 6.

³ « Gli enti finiti sono l'ente ideale realizzato in un modo finito e limitato, e Dio invece è l'ente ideale realizzato pienissimamente. » *Rinnovamento etc.* lib. 3. c. 32. pag. 613.

dam cum ente impersonali et indifferenti pantheistarum transcendentalium, quod nativa quadam determinatione convertatur, finite quidem in creaturas, infinite autem in Deum? Quae sane suspicio exinde etiam augescit, quod saepe in systemate idea entis sub uno aspectu dicitur esse creata, sub alio autem increata; quod per se huc adduceret, ut creaturae et Deus non aliter considerentur, nisi ut duo diversi aspectus eiusdem realitatis.

Solvuntur difficultates.

126. *Obiic. 1.* Idea generalis, quae ad iudicium proferendum necessaria est, formari nequit abstractione. Nam mens, ut abstrahat, habere debet ante se praevidiam ideam particularem, a qua generalis educatur. De illa igitur redibit quaestio, quomodo formata sit.

Resp. Distinguo: Habere debet ante se praevidiam ideam particularem, si ageretur de abstractione secundaria, pertinente ad ordinem cognitionis reflexae, *concedo*; si agitur de abstractione primitiva, pertinente ad ordinem cognitionis directae, *nego*.

In cognitione reflexa mens redit in praevidias cognitiones, ac proinde operatur in ideas iam habitas. Abstractio igitur, quae exercetur in illo ordine, praesupponit ideas sive particulares, sive minus universales. At non idem dicendum est de abstractione directa, quae exercetur in adeptione primarum idearum. Haec nullam ideam praesupponit; sed praesupponit tantum cognitionem sensilem et phantasma imaginationis, obiectum singulare repraesentans; in quo, reiectis notis individuantibus, sola quidditas mente apprehendatur ¹.

Instabis: Mens ut exerceat abstractionem circa obiectum debet illud habere praesens; nequit autem habere praesens, nisi id quod intelligit. Ergo in cognitione non sensili sed intellectiva praesupponendum est obiectum.

¹ Confer quae de universalibus explanavimus in Logica *cap. IV. art. 2. prop. 3. et art. 5. obiect. III.*

Resp. *Distinguo antecedens*: Mens ut exerceat abstractionem tamquam vis apprehensiva, *concedo*; tamquam vis mere activa, *subdistinguo*: debet habere obiectum praesens ut subiectum receptivum actionis, *concedo*; ut obiectum cognitum, iterum *distinguo*: ut cognitum a se ipsa, *nego*; ut cognitum a persona, ad quam pertinet et cuius omnis facultas est velut instrumentum, *concedo*.

Anima humana, cum corpori uniatur non in bonum corporis sed in bonum sui, debet a sensibus aliquo modo suas ideas mutuari. At, quia sensus per se non sufficiunt ad ideas ingenerandas, ut ostensum est contra sensistas; necesse est agnoscere in ipsa mente vim aliquam activam altioris ordinis, quae ad productionem idearum concurrat, et quae proinde appellabatur a S. Thoma *intellectus agens*, ut distingueretur a vi apprehensiva, quam dicebat *intellectum possibilem*. Haec vis activa abstractionem exercet in phantasmatibus. Cum vero eius actus non sit intelligere, sed intelligibilia suppeditare; habere quidem debet obiectum praesens ut in ipsum agat, sed necesse non est ut ipsum cognoscat. Applicatur enim illi non vi cognitionis sed vi naturae et ut facultas non perceptiva sed effectiva. Obiectum autem est ipsi praesens, hoc ipso quod cognoscitur a sensu et repraesentatur a phantasia; quae facultas est eiusdem animae, ad quam pertinet intellectus. Qua in re observandum est potentias non aliter operari, nisi ut instrumenta subiecti, quod iis ornatur; ac proinde hoc ipso quod obiectum percipitur ab aliqua facultate, fit praesens ceteris aliis potentiis, quae circa ipsum operari possunt.

Instabis iterum: Contra hanc doctrinam retorqueri potest argumentum, quod factum est contra systema Rosmini; cum dicebatur mens non posse ideam entis adiungere rei sentitae, quam non antea contueretur.

Resp. *Nego paritatem*. Praedicta retorsio locum hic habere nequit; cum inter binos casus magna sit discrepantia. Ibi enim agebatur de synthesis mentis, et quidem pro actu perceptivo, qualis certe est iudicium; hic contra agitur de analysi, et quidem pro actu mere activo, qualis est productio idearum. Iamvero, ut con-

cipi nequit quomodo mens coniungat duo elementa, quorum unum tantum apud se habet, et quidem per actum, in quo tota ratio coniunctionis debet esse perspicientia convenientiae utriusque termini; sic optime concipitur, quomodo mens disiungat mera abstractione aliquid in obiecto, ad quod primo convertitur, et quidem per actum in quo tota ratio disiunctionis non est perceptio rei disiungendae, sed natura facultatis intellectivae quae obiectum nonnisi universali modo potest attingere.

Obiic. II. Per abstractionem elementum commune liberatur a notis individuantibus. Ergo in obiecto, circa quod abstractio exercetur, praesupponitur elementum illud. Cum autem in casu nostro abstractioni non praecedat nisi cognitio sensibilis, dicendum erit in hac contineri elementum commune, quod est absurdum.

Resp. Distinguo primum consequens: In obiecto, circa quod abstractio exercetur, praesupponitur elementum commune, ut abstrahendum *concedo*; ut iam abstractum, *nego*. Negamus vero repugnare ut in cognitione sensili contineatur elementum commune non ut iam abstractum, sed ut abstrahendum.

Adversarii in tantum vim faciunt, in quantum, etsi non verbis, re tamen adstruere videntur, sensatione nihil prorsus attingi. Nam si aliquid attingi concedunt; hoc certe obiectum erit, quod licet concretum et singulare, tamen vi mentis effici potest universale. Ut enim id fiat, non aliud requiritur nisi ut vi abstractionis obiectum percipiatur quoad solam essentiam, quam includit (est enim ens, non nihilum), neglectis notis individuantibus, quibus adstringitur in singulari et sensibili sua existentia.

Obiic. II. Sententia idearum innatarum temperari posset hoc modo; quatenus anima dicatur habere notitiam sui ipsius essentialiter iam ab initio suae existentiae, et exinde procedere ad ceteras ideas sibi comparandas.

Resp. Id nequaquam admitti potest. Nam in primis concederet animae cognitionem perfectiorem ipsis angelis; qui sic primo et immediate se intelligunt, ut ad alia intelligenda opus habeant speciebus a Deo infusis. « Essentia angeli, sic scite S. Thomas, non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad

genus et ad speciem. Et ideo solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum eius aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas 1. »

Deinde operationem adstrueret non respondentem naturae. Anima enim humana substantia est incompleta et forma corporis. Hinc in statu unionis non proprie ipsa sed compositum existit, nempe homo. Homo igitur operari incipit operatione propria compositi, nempe sensatione, quae ultimo intelligentia perficitur et conscientia.

Tertio, inutilem facit coniunctionem animae cum corpore. Si enim anima ex essentiali conscientia sui potest omnes ideas sibi procudere, nulla est ratio cur corpori copuletur. Immo haec iunctio in eius detrimentum potius, quam in emolumentum cederet. Ad rem S. Thomas: « Substantiae spirituales inferiores, scilicet animae, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formae; et ideo ex ipso modo essendi competit eis ut a corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiae vero superiores, idest Angeli, sunt a corporibus totaliter absolutae, immaterialiter, et in esse intelligibili subsistentes; et ideo suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum; quo a Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura 2. »

Denique, hypothesis illa pro fine, quem intendit, paene nihil conficeret. Nam anima posset quidem ex conscientia sui aliquas ideas maxime generales elicere, quales sunt notio entis substantiae, unius, vitae et aliae id genus. At ideas specificas rerum ceterarum, prout singulae determinatae sunt in propria essentia, ex conscientia sui derivare nullo modo potest. Non enim earum perfectiones in se complectitur. Quare S. Thomas, in loco supra citato, negat ipsis angelis facultatem cognoscendi res alias per

1 *Summa th.* 1. p. q. 53. a. 1.

2 *Ibi* a. 2.

meram cognitionem sui ; et proprium id esse ait solius Dei , qui omnia continet eminenter.

Dices : Statui posset , animam ex conscientia sui non comparare sibi ideas , nisi adminiculo etiam sensationum.

Repono : Id in primis ad arbitrium fingeretur. Deinde vanam redderet essentialem illam conscientiam ; quae tunc congruentius explicaretur per reditum mentis in proprios actus ; quemadmodum ratio et experientia persuadet. Et sane , si origo idearum sensationibus indiget ; quid opus erit illa conscientia essentialis et praevia ? Commentitia prorsus erit et ipsius conscientiae renuntiationi contraria ; siquidem nemo non sentit se non attingere nudam substantiam animae sed eius actus , licet concrete et prout subiectum afficiunt. Quae cognitio non essentialis est et innata , sed acquisita et posterior intellectione directa.

ARTICULUS III.

Rationalismus transcendentalis.

127. Rationalismus transcendentalis , qui tantopere mentes agitavit in Germania potissimum et Gallia , Kant sibi vindicat auctorem ; quem deinceps ceteri plus minusve sequuti sunt. Ab eius igitur exponenda doctrina auspicamur ; quae sic se habet. Omnis nostra cognitio duobus veluti conflatur elementis : quorum alterum extrinsecus advenit , seu ex obiecto quod foris est ; alterum intrinsecus exsurgit , seu ex ipso subiecto quod cogitat. Primum est materia , secundum vero forma cognitionis. Ad hanc igitur formalem partem vestigandam , quae *a priori* in nobis est , animum advertamus , pro eaque detegenda binae suppetunt notae : universalitas et necessitas.

His praeiacis , a sensibilitate exordium fiat ; circa quam observandum est , obiecta sensuum externorum veluti in spatio posita nobis repraesentari , idque tanta necessitate , ut , etiam mundo adspectabili in nihilum redacto , repraesentatio tamen in nobis supersit spatii nullis limitibus circumscripti. Itemque sensationes

internae successione quadam seu tempore affectae nobis obiiciuntur, ita ut si ab iis cogitationem abstrahimus, repraesentatio tamen successionis, tempus indefinitum constituentis, maneat. Spatium igitur et tempus ad formalem cognitionis partem spectant atque nobis insunt a priori. Cum itaque ab experientia non pendeant, nominari poterunt intuitiones purae spatii et temporis; atque prima tamquam forma sensibilitatis externae, altera tamquam forma sensibilitatis internae habenda erit.

At in sentiendo patitur animus. Ex influxu enim rei externae aliquid recipit, cui duas illas sensibilitatis formas vi naturae adiungens, visiones efformat empiricas, quae tamen iudicium nullum praebent. Ut itaque ad ea, in quibus non iam visiones sed conceptus rerum continentur, veniamus, altius assurgendum est; nimirum ad ipsam activitatem animi, quae in intellectu inest et per iudicium, quod conceptibus constat, exercetur.

Ut partem formalem conceptuum nostrorum detegamus, expendere oportet eas formas, quibus necessario mentis iudicia videntur. Age nunc, etsi ignoretur quodnam obiectum iudicia nostra spectabunt, illud tamen indubium est, ea semper aliqua affici quantitate, qualitate, relatione, aut modo. Hae igitur formae quatuor iudiciorum: quantitas, qualitas, relatio, modalitas, a priori in intellectu erunt et ab ipsa constitutione animi profluentes. Earum autem quaeque in tres iterum dispesci debet. Nam ratione quantitatis iudicium potest esse vel singulare, vel particulare, vel universale; prout obiectum concipimus, vel ut unum, vel ut multiplex, vel ut totum. Ratione quantitatis esse potest affirmans, negans, infinitum; prout vel negatione caret vel negationem copulae praeponit, vel negationem in ipso subiecto aut praedicato implicat, ut si dicas: animus est non mortalis. Ratione relationis esse potest categoricum, hypotheticum, disiunctivum; prout subiecto praedicatum aut absolute, aut cum conditione tribuat, aut disiunctione quadam plura separet. Denique ratione modalitatis iudicium dividitur in problematicum, assertorium, necessarium; prout aliquid vel tamquam possibile, vel tamquam existens, vel tamquam necessarium spectat. Quare

analisi omnium iudiciorum nostrorum instituta, duodecim emergunt generales conceptuum formae, quas Aristotelis imitatione categorias appellat, nimirum: unitas, multitudo, totalitas; affirmatio, negatio, limitatio; substantia et modus, causa et effectus, actio et passio; possibilitas et impossibilitas, existentia eiusque carentia, necessitas et contingentia.

Haec quidem ad intellectum pertinent. At omnium altissima facultas ratio est; propterea quod cognitio omnis a sensibus primum incipit, deinde ad intelligentiam pergit, demum in ratione absolvitur. Huius vero munus est unitatem impertire conceptibus, et vi conceptuum ipsis phaenomenis. Quod quidem praestat animus vi trium idearum; nimirum *idea subiecti cogitantis* seu unitatis absolutae conditionum internarum; *idea mundi*, seu unitatis absolutae conditionum externarum; *idea Dei*, seu unitatis absolutae conditionum omnium rerum, quae cogitatione attinguntur. Ex hoc formalismo duo corollaria deducuntur a Kant: Primum est, nos nullam cogitationem assequi posse de rebus, quae experientiae sensuum non subiiciuntur, quales sunt Deus, libertas humana et cetera eiusmodi. Secundum est, in ipsa experientia sensibili nos non percipere nisi repraesentationes tantum et phaenomena; obiecta vero in se, seu *noumena* ul ipse vocat, cognitionem nostram omnino praeterlabi ¹.

Transcendentalem Kantii idealismum perficere conatus est Fichte, formis omnibus eliminatis, quibus animus a Kantio ligabatur, et consecrariis ultimis deductis, quae ex illa methodo profluebant.

Principio igitur obiectum omne removit, et in solo subiecto cogitante substitit; ipsumque cogitari voluit non prout a conscientia empirica refertur et passivitate quamdam includit, sed prout activitatem tantum explicat, omni summotâ experimentalis repraesentatione. Subiectum cogilans sic constitutum, *ego purum* a Fichte nominatum est; ad cuius notitiam pervenire nos ait, si cogitationem ab omni obiecto et subiecto experimentalis avocemus,

¹ *Critica Rationis Purae.*

eamque supra se ipsam intrinsecus reflectamus. Eiusmodi igitur *ego purum*, sic abstractione et reflexione perspectum, nonnisi activitate quadam libera praeditum est; cuius adminiculo, quin formis ullis a natura manantibus adstringatur, repraesentationes omnes et obiecta, tum principia et leges creat, quibus eget cognitio. Quare Fichtii sententia *ego purum* actione sua spontanea seipsum ponit, quoad conscientiam empiricam; et dum ita se ponit, repraesentationem etiam rerum a se distinctarum gignit, vi mutuae cuiusdam oppositionis. Demum absolutum ipsum, nempe Deum, producit, dictando principium causalitatis. In his omnibus realitatem non detegit sed elargitur; sua entitate quodammodo cum rebus aliis communicata. Nam, cum antea infinitum esset, conceptione obiectorum multiplicium se determinat et definit, sub diversis se constituens positionibus vel aspectibus ¹.

Quod Fichte ex cogitante subiecto, seu ex libera conscientiae activitate derivare voluit, id Schelling ex altiore quodam principio deducere conatus est, ratione individuali in universalem conversa. Hanc *identitatem absolutam* appellavit; in qua, omni diversitate detracta, subiectum et obiectum, spiritus nempe et materia, unum idemque sint. Ad huius vero *Absoluti* perceptionem nos evehi existimavit intuitionem quadam intellectuali, quae aciem conscientiae prorsus elabatur. Hinc fontem haberi decrevit utriusque ordinis obiectivi et subiectivi, realis et idealis, materiae et spiritus, quibus tamquam commune substratum, subiacet absolutum. Quoniam autem absolutum dumtaxat reale est, cetera autem nonnisi phaenomena, quorum subsistentia et realitas absoluto ipso continetur; efficitur hinc ut solum absolutum sit illud, quod proprie per se cognoscitur, reliqua vero nonnisi per relationem ad ipsum intelligantur.

Ut patet, Schelling philosophiam ab idealismo puro ad realismum transferre voluit, seu, ut alii dicunt, idealismum a subiectivo in obiectivum convertit. Sequutus est Hegel, qui utriusque systematis pugnam remove-re conatus est novamque concinnavit

¹ *Theoria scientiae.*

Instit. Phil. Vol. III.

doctrinam, quae ambo illa amico veluti foedere conciliaret. Ad intelligentiam itaque considerationem revocavit, in eaque ideam generatim acceptam contemplatus est, quam cum realitate commiscuit unumque fecit. Quare pronuntiatum illud pro fundamento suae philosophiae constituit: veram realitatem nonnisi in conceptu puro contineri, purumque conceptum idumtaxat veram esse realitatem. Quocirca eius sententia idea, cum ab omni determinato objecto et subiecto avocatur, seu cum tamquam cogitatio pura et impersonalis sumitur; ipsum ens absolutum et infinitum praebet, extra quod nihil est. Hanc porro logicam abstractionem momentis quibusdam dotavit, vi quorum illa se evolveret et determinaret multifariam ad mundum et cognitionem producendam, ac tandem in perpetua hac successione conscientiam sui et personalitatem acquireret.

Demum Victorius Cousin, transcendentalis philosophiae magna ex parte praeceptis imbutus, idearum originem explicandam duxit ex revelatione quadam rationis impersonalis, se nobis per spontaneitatem manifestante. Opinatur enim idearum omnium exordium et quasi semen in primigenio quodam actu intelligentiae reponi, liberam reflexionem antevertente, per quem ea intueamur quae ratio illa impersonalis nobis confuse manifestat. In eo autem actu, tamquam elementa, objecta tria delitescere ait: subiectum cogitans mundusque exterior, utriusque causa nempe Deus, atque illorum ad hunc relatio.

PROPOSITIONES.

128. PROPOSITIO 1.^a *Systema Kantii absurdum est, sive consideretur in principio a quo proficiscitur, sive in processu quo pergit, sive in termino ad quem adducitur.*

Probatur. Ad principium quod pertinet, Kant iam initio secum pugnat et contradictorium iacit fundamentum. Nam cum methodum *a priori* sibi proposuisset, quae omnem experientiam migraret prorsus et negligeret; mox a suppositione subiecti et obiecti, ad cognitionem influentis, exorditur, quod nonnisi ab experientia discere poterat.

Nec dicas id a Kantio non ut certum assumi, sed ut hypothesim ad philosophandum necessariam. Nam sic quoque repugnantiam non declinat. Primum enim mera hypothesis stabili ratiocinio fundamentum suppeditare non potest; praesertim si talis sit, quae in fine processus deleatur, ut reapse fit a Kantio, qui omnem realis obiecti notitiam tandem a mente humana removet. Deinde, si positio aliqua ad processum philosophandi necessaria omnino est, hoc ipso eius certitudo nullis argumentis labefactari potest. Talis enim naturae est, ut reiici nequeat, quin omnis simul ratiocinatio repudietur. Quare primum cum fecerit Kant, alterum etiam facturum fuisset. Quapropter horum duorum alterutrum vitare non potest, ut vel ipse sibi non constet, vel nihil valituram ratiocinationem aggrediatur.

In processu vero, ut omittam partitionem categoriarum, quae nimis redundat et elementa subiectiva cum obiectivis inepte commiscet; his prae ceteris peccat vitiis. In primis conscientiam cum sensibilitate modo confundere, modo distinguere videtur. Deinde repraesentationes abstractas spatii et temporis sensibilitati tribuit; quae, cum sit facultas organica, nonnisi concretum et singulare respicere potis est. Tertio, munus intelligentiae et rationis pervertit; quibus synthesim dumtaxat adscribit formarum ex animo emergentium. Denique nullam probabilem rationem affert, cur formae illae, quas recenset, subiectivae prorsus haberi debeant, et ab animo ipso emergentes; cum revera sint obiectivae, quia aliquid reapse referunt, et optime possint per abstractionem a sensibus explicari.

Sed absurditas huius systematis maxime demonstratur ex calamitosissimo termino, ad quem perducit. In talem enim desinit scepticismum, qualem nec Pyrrho nec Sextus Empiricus, nec alius unquam antea excogitaverat. Non modo enim notitiam rerum supra sensum positarum nobis adimit, et a perceptionibus ipsis sensibilibus obiectivitatem omnem detrahit; sed ipsum subiectum cogitans inter mera phaenomena recenset. Quare funditus convellit certitudinem et veritatem cognitionis humanae.

129. PROPOSITIO 2.^a *Idem iudicium ferendum est de systemate Fichtii.*

Probatur. Principio, *ego purum*, ex cuius actione libera omnia creantur iuxta Fichtium, monstruosa quaedam chimaera est. Nam si ulla verbis eius sententia subiicitur, in re alia non collocatur, nisi in mera abstractione mentis supra se ipsam revertentis. At abstractio ne intelligi quidem potest, nisi subiectum aliquod, quod eam exerceat, atque obiectum, circa quod exerceatur, subaudiantur. Ergo si haec, ut vult Fichte, summoverti debent, utpote quae ad experientiam pertinent; nihil plane supererit, ne ipsa quidem abstractio, quam desiderat. Praeterea, actus volendi oriri nequit, sine aliquo praevio obiecto in quod voluntas feratur. Qui enim vult, aliquid profecto vult. Ergo tantum abest ut actus voluntatis causa sit repraesentationum omnium, ut actus ille sine praevia repraesentatione intelligi nequeat. Nova igitur ex hac parte incurritur contradictio.

Hoc sumpto exordio, quid de absurditate progressus dicendum sit per se coniicitur. In quo duo potissimum rationi dissona eminent: pantheismus subiectivus, et purus idealismus. Nam subiectum cogitans seu conscientiae individualis activitas constituitur tamquam unica res, quae vere subsistat et ceteris omnibus obiectis tanquam propriis quibusdam affectionibus et determinationibus subiaceat. Mundus autem et Deus, immo ipsum subiectum cogitans experimentale, in lusum et spectaculum quoddam ideale convertuntur. Quae insania ipsam amentium perturbatam imaginationem superare videtur.

Pestilentem hanc doctrinam optime complet exitus; qui alius non est nisi purus nihilismus; ipso Fichte magistro ac duce. Sic enim ait in Dialogo, quem se cum Spiritu habuisse fingit: « Nulla est res; ego ipse non sum . . . Circa me realitas conversa est in inconditum somnium, quin vita ulla realis ad somniandum datur, aut spiritus qui somniet, aut somnium in quo somnium ipsum somnietur. Et sane eiusmodi somnium esset intuitio. Sed cogitatio, cogitatio ipsa! quam ego ut meam nobilissimam proprietatem considerabam, et tamquam scopum vitae meae, in quo fontem

reperirem totius realitatis; cogitatio quoque, huius somnii est somnium 1. » O praeclarum instauratae philosophiae corollarium!

130. PROPOSITIO 3.^a *Absurdum est systema sive Schelling sive Hegel.*

Probatur. Ad Schelling quod attinet, eius commentum his praecipue argumentis reiicitur. I. Intellectualis illa intuitio, qua nos ad absolutum contemplandum evehi asserit et quae conscientiae non subiicitur, commentitia prorsus est et rationi repugnans. Fieri enim nullo modo potest ut intuitio, quae iugiter nobis inest, conscientiae nunquam innotescat, utcumque animum summa diligentia ad eam detegendam advertimus. Praesertim vero, cum huiusmodi intuitio primaria in animo sit et maxima et rationem exhibeat, in qua et per quam cetera omnia, quae cognoscimus, attingamus. II. Notio absoluti, quam fingit, aliud profecto non praebet, nisi informe aliquid et indeterminatum, quod confundere cum Deo, impium et absurdum est 2. III. Pessumdat naturam cognitionis, cuius obiecta traducit tanquam a fundo rationis eruenda, eo ferme modo quo araneus telam e proprio sinu deducit. IV. Turpissimum continet pantheismum, ut in Cosmologia dixi-

1 « L'être n'est pas. Moi-même je ne suis pas . . . Autour de moi la réalité s'est transformée en un songe bizarre, sans qu'il y ait une vie réelle à rêver, un esprit pour en rêver; ou un songe où ce songe lui-même se trouve être rêvé. Et en effet, ce songe c'est l'intuition. Et la pensée, la pensée! que je considérais comme mon attribut le plus noble, comme le but de ma vie, où je croyais trouver la source même de toute réalité, la pensée, c'est le songe de ce songe » *Destination de l'homme de Фichte*, traduit de l'allemand par Barchou de Penhoën. La Science.

2 Iure optime commentitiam hanc absoluti intuitionem a Schelling, natura repugnante, obtrusam reprehendit Hamilton sic inquires: « L'intuition de l'absolu est évidemment le produit d'une abstraction arbitraire, d'une imagination, qui se trompe elle même. Pour obtenir ce point de l'indifférence absolue par l'abstraction, on détruit le sujet et l'objet de la conscience. Mais que reste-t-il? Rien. Ainsi, on hypostatise zéro, on lui impose le nom d'absolu; quand on ne contemple, que l'absolue privation. » *Fragments de Philosophie par M. WILLIAM-HAMILTON*, Traduits de l'anglais par M. L. PEISSE; *Philosophie de l'absolu* COUSIN-SCHELLING.

mus; eoque totum quantum est fundatur. Quare iisdem argumentis evertitur, quibus deliramentum illud citato loco impugnauimus.

Iisdem ferme incommodis urgetur Hegel. Nam, I. Eodem falso fundamento nititur, quo omnes rationalistae, nimirum omnia esse e fundo rationis derivanda. II. Ordinem idealem et realem, res adeo diversas, perperam commiscet ac monstrosa plane ratione confundit. III. Ab idea, quae nullo in objecto versetur et ad nullum subiectum pertineat, principium ducit. Haec autem, ut nemo non videt, in chimaerarum numero habenda est. Idea enim cum visionem et repraesentationem sibi implicet, obiectum aliquod, quod spectet et subiectum cui inhaereat, omnino postulat. IV. Postquam ideam, abstractione conceptam, cum obiectiva realitate confuderit, hanc cum ente absoluto commutat, quod principium et causa sit rerum ceterarum. Qua de causa duo incurrit absurda. Primum, ens reale ex ideali exsculpit; deinde Deum ad abstractionem reducit, vel, melius, ad ipsam realitatem entium finitorum, quatenus, neglectis limitibus, ut unum absolute cogitantur. Quare in atheismum vel pantheismum incidit.

131. PROPOSITIO 3.^a *Absurdum est systema Cousinii.*

Probatur. Nam I. Ratio illa impersonalis et a nobis distincta, quae tamen in nobis appareat et intelligentiam cuiusque constituat, idealisticum quemdam pantheismum involvit. Saltem iampridem explosum Avicennae aut Averrois commentum de intellectu separato redintegrat 1. At vero ad nos, ut pertinet voluntas, sic pertinet intellectus; cuius actus a nobis exoriri sentimus, eosque finitae et contingentis esse naturae ex limitibus, quos omni ex parte manifestant, facillime arguimus. Quod autem veritates universales et necessarias contemplemur; id non aliud demonstrat, nisi mentis nostrae spiritualitatem, quatenus in contuendis obiectis notas individuationis materialis removet, et essentiam rei immutabilem apprehendit.

1 Avicenna intellectum *agentem*, seu lumen intellectuale, Averroes intellectum *possibilem*, seu ipsam facultatem intellectivam, distinguere a nobis et unum eundemque in singulis hominibus apparere existimavit.

II. Primus actus spontaneitatis quemadmodum oriatur in nobis non explicat, sed ipsum in scenam ex inopinato producit: de quo proinde quaeri iterum posset unde sit, atque utrum ex sensatione pendeat necne.

III. Evidentiam cognitionis humanae evertit funditus. Nam si primus actus, unde exordium et origo ceterorum ducitur, evidentia privatur et fidem dumtaxat caecam rationi, nescio cui, adhibitam continet; posterior perceptio omnis, quae deinceps ab eo derivatur, eiusdem conditionis particeps erit. Quidquid enim aliunde procedit, sui principii perfectionem superare minime potest.

IV. Prima mentis nostrae apprehensio tribus illis elementis, quibus constare ait, reapse non constat. Nam infinitum, nempe Deum, qui causa sit rerum finitarum, ratiocinatione non intuitionem dignoscimus. Quod sane ex ipsiusmet Cousinii verbis confirmari posset. Eius enim sententia, eatenus infinitum nobis manifestatur, quatenus mens, dum subiectum obiectumque limitibus adstrictum contuetur, in iis rationem sufficientem cur sint nullam videt; ac proinde ad altiore quamdam causam, quae infinita et absoluta sit, utrumque refert. At vero id omne, ut patens est, ratiocinationem includit. Mens enim ad infinitum assurgeret hoc innixa principio: finitum ex infinito pendet et conditionatum ex absoluto. Cogitatio autem, quae iudicium unum ex alio educit, non intuitio est sed vera ratiocinatio.

ARTICULUS IV.

Traditionalismus.

132. Rationalistae omnia ex ratione derivari existimarunt. Pro-
num erat ut contrario motu mens excederet, atque in extremum oppositum laberetur. Haec exaggerata in Rationalismum reactio ortum dedit Traditionalismo, duce Bonald; qui docuit rationem sine externo magisterio, ac proinde sine traditione, ad nullam posse veritatem assurgere. Ratio autem, quam assignat, haec

est : quia homo sermone eget ad cogitandum, et sermo humanis viribus formari nequit 1. Hanc adeo duram sententiam, quae hominem, sine traditione, fere non secernit a brutis, mollire deinceps conati sunt temperantiores traditionalistae, statuentes rationem sine exteriori disciplina, quae a traditione atque idcirco a révelatione proveniat, non posse quidem detegere veritates, quae ad ordinem moralem et metaphysicum pertinent, at posse notiones acquirere quae merum ordinem physicum et materialem respiciunt. Immo quoad ipsas veritates primi generis, vim rationi concedunt, ut eas, post acceptam traditionem, possit demonstrare atque ad novas illationes deducendas adhibere 2.

Huiusmodi opinio, etiam sic temperata, approbatione digna non est. In primis enim ordinem naturalem cum supernaturalem confundit; siquidem omnes veritates, saltem ad mores et religionem pertinentes, a Fide et Revelatione essentialiter repetit; atque propterea ipsam revelationem absolute necessariam facit. Deinde confundit necessitatem disciplinae exterioris cum necessitate sermonis; quae duo valde diversa sunt inter se, et dissociari invicem possunt. Nam Deus potuit primo homini manifestare veritates interna illustratione, immediate influendo in eius intellectum, quin tamquam instrumento uteretur vocabulis. Vicissim potuisset tradere illi sermonem, etiam, si placet, ad ideas excitandas,

1 *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales* t. I.

2 « Quand nous avons dit que la philosophie ne doit pas rechercher la vérité; par le mot vérité, nous avons entendu seulement les vérités de dogme et de morale nécessaires à croire et à pratiquer, enseignées en philosophie, c'est-à-dire les vérités suivantes: Dieu et ses attributs, l'homme, son origine, sa fin, ses devoirs, les règles de la société civile et de la société domestique; voilà les vérités, que nous ne croyons pas que la philosophie ait trouvées ou inventées, sans le secours de la tradition et de l'enseignement; mais nous n'avons nullement voulu comprendre le grand nombre de vérités, qui sont en dehors du dogme et de la morale obligatoire pour l'homme, ou qui en derivent par voie de conséquence, de raisonnement etc. ». BONNETTY *Annales de philosophie chrét.* IV. sér. vol. VIII. pag. 374.

quin tamen ulla veritates manifestaret. Nam veritas non consistit in simplici apprehensione, quae respondet vocabulis separatis; sed consistit in iudicio, quod respondet propositioni. Et sane si obstrepente auribus Adami hac voce, *spiritus*, excitata esset in ipso idea substantiae immaterialis, et obstrepente voce, *virtus*, excitata esset idea honestae operationis; numquid Adam ex hoc tantum didicisset, spiritum ad exercitium virtutis destinari? Nequaquam; et tamen evolutio intelligentiae ex sermone dependisset. Demum, sine ulla convincente ratione facultatem formandi sermonem homini absolute denegat. Sed ad systema distinctius refellendum, sequentia puncta constabilimus.

PROPOSITIONES.

133. PROPOSITIO 1.^a *Mentis evolutio in nullo ordine veritatum pendet a sermone, sed sermo evolutionem mentis necessario subaudit.*

Probatur. Sermo signis constat arbitrariis, et non natura sed voluntate significantibus. Ergo ideas primitus gignere minime potest, sed eas aliunde genitas iam supponit. Voluntas enim, quae verbis per se indifferentibus significationem affigit, intellectum sequitur ab eoque ideas exprimendas mutuatur. Et sane si vox Deus, ex. gr., in tantum nobis significat supremum rerum Auctorem, in quantum sono illi articulado labiorum hanc ideam nectimus; necesse est, ut eiusmodi ideam iam ante possideamus. Idem dic de reliquis. Si secus esset, sufficeret legere lexicum linguae cuiusvis ignotae ad ideas rerum, quae ibi recensentur, adipiscendas. Id tamen non contingit. Et ratio est, quia verba per se non docent nisi seipsa, nempe sonum ore prolatum; ideae vero, quarum sunt signa, aliunde comparari debent. Ad rem Augustinus: « Cum mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid discio per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum, cum lēgo: *Et saraballae eorum non sunt immutatae* (Dan. III, 94). Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc

nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput aut quid sint tegmina didici? Ante ista noveram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus *Caput*, aures meas impulerunt, tam nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve saraballas. Sed cum saepe diceretur *Caput*, notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei, quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum; signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu sed aspectu didiceram. Itaque magis signum, re cognita; quam signo dato, ipsa res discitur 1. »

Nec dicas id valere pro ideis rerum materialium, quae aspectu sentiuntur, non pro ideis rerum spiritualium, quae sensus effugiunt. Nam signum si natura sua rem significandam praesumit; nequit adhiberi in quovis ordine pro re, cuius idea caremus. Profecto etiam quoad veritates ordinis moralis et metaphysici, vocabulum nullam ideam excitare in nobis valet, nisi quid significet iam ante sciamus. Nequimus autem id scire, nisi idea, quae eius significationis est terminus, iam nobis ante innotuerit. Praeterea, ideae universales, quas a rebus sensibilibus, sine verborum adminiculo, abstrahi posse conceditur, non modo mundum corporeum, sed spirituales etiam per se respiciunt. Sic idea entis, idea substantiae, idea causae, idea relationis et consimiles, vastitate sua non modo ordinem rerum corporearum sed etiam incorporearum complectuntur. Idem dicatur de iudiciis immediatis, quae ex ideis illis emergunt. Nam principium ex. gr. *Non datur effectus sine causa*, cuilibet rerum ordini applicari potest. Tale autem per se est, ut vi ratiocinationis, quam Traditionalistae homini non detrectant, mentem sine negotio adducat ad causas non sensibiles effectuum sensibilibus inferendas. Quare Traditionalismus, qua parte usum sermonis ad intelligentiae evolutionem

1 *De Magistro* c. X.

praerequirit, sensum plane non habet. Non enim, quia loquimur aut audimus, cogitamus; sed quia cogitamus, loquimur et audita intelligimus.

134. PROPOSITIO 2.^a *Licet ad factum quod pertinet, sermo infusus primo homini a Deo fuerit, tamen ad possibilitatem quod spectat, homo ratione utens et sermocinandi virtute donatus sermonem per se reperire potuisset.*

Probatur. Prima pars satis probabiliter colligitur ex Sacris Litteris, quae hominem iam initio loquentem inducunt; quod esse non potuisset, si sermonis inventio eius industriae et studio relictus fuisset. Adest etiam ad idem persuadendum ratio satis congruens; quia si divinae providentiae consentaneum fuit ut primum parentem scientia instrueret; id multo magis de usu sermonis dicendum est, cuius longe maior erat necessitas. An sapienter cogitari poterit totius humani generis caput et magister, qui quasi fundamentum constituebatur futurae societatis sacrae et civilis, non iis iam initio ditatus praesidiis, quae tanto muneri obeundo requirebantur?

Accedit quod eruditorum vestigationes, qui de origine linguarum disceptarunt, huc tandem concludendo devenerunt, ut omnes linguae tanquam dialecti linguae unius primitivae, quae perierit, habendae sint. At si sermo inventio esset humana, singulae familiae, quae diversis populis originem dederunt, linguam sibi omnino propriam et ab aliis radicitus discrepantem creavissent.

Nihilominus, si non de *facto*, sed de *abstracta possibilitate* loquamur, absurdum non remur, potuisse hominem ex insita propensione et facultate loquendi, quam accepit, determinatum sensum vocibus quibusdam adnectere, et sic opera sua sermonem effingere. Quid enim repugnasset ut homo rem sensibus occurrentem nutu aliquo commonstraret aliis, atque ex innata vi loquendi sonum syllabis quibusdam distinctum proferret et ad commonstratam rem significandam libere determinaret? Expressis autem rebus sensibilibus ad insensibiles significandas gradatim assurgere potuisset; cum ad has denotandas nomina quaedam e

rebus materialibus, propter analogiam, quam homo inter utraque perspicit, facile transferantur.

Immo non desunt inter Patres, qui rem ita contigisse autumant; nempe Adamum, recepta a Deo intelligentia et vi loquendi, vocabula proprio Marte excogitasse. En quomodo loquitur S. Gregorius Nissenus contra Eunomium, qui ob hanc sententiam S. Basilio succensebat, tanquam Gentilium fabulis suffraganti: *Hominem rationis participem a Deo factum esse non negamus, sed verborum inventionem ad ratiocinandi facultatem, a Deo naturae hominum inditam, revocamus. Et rem exemplis illustrans, sic prosequitur: Ille quidem nostrae naturae vim dedit; a nobis vero domus efficitur et scamnum et gladius et aratrum et quodcumque opus, quo vita nostra indiget; quorum singula sunt quidem opera nostra, sed ad nostrum ipsorum Auctorem relationem habent, qui omnis scientiae capacem naturam nostram condidit. Sic etiam sermonis potentia opus quidem est eius, qui talem nostram fecit naturam; inventio vero verborum singulorum, ad rerum significantiae usum, a nobis ipsis excogitata est* ¹.

135. PROPOSITIO 3.^a *Mentis evolutio non eget externo magisterio ut inchoetur.*

Probat. Si mens ad inchoandas suas cognitiones egeret externo magisterio, nunquam suas cognitiones inchoaret. Ut enim scite notat Aristoteles, omnis disciplina ex praevia cognitione fit. Et sane quid praestat magister aut quicumque sit qui alium erudiendum suscipit? Per verba iam audienti nota aut saltem per gestus et alia signa naturalia, eius attentionem ad ideam aliquam revocat, ex qua per analysim et synthetim mentis novas ideas sibi procudat. Aut etiam modum ipsi proponit, quo iudicia iam cognita comparari inter se et determinatae materiae applicari debent, ad illationem aliquam educendam. Ergo discipulum extrinsecus tantum iuvat; sed in eodem subaudit tum ideas iam evolutas, tum vim eruendi ex iis novos conceptus et iudicia et deductiones; modo ideis, quas possidet, perinde, ut oportet, ad-

¹ *Contra Eunomium Oratione refutatoria. Oratio XII. Pars altera.*

vertat animum. Itaque ex hac parte explicatio interna mentis ab alieno magisterio non pendet 1.

Sed absolute non pendet neque quoad iuvamen externum. Nam ad attentionem praestandam ideis, quas apud se habet, easque ordinandas respectu illationis deducendae, mens absolute potest ex aliis causis incitari. Et re quidem vera, omnis scientia exinde acquiritur, quod principia universalialia per se nota applicentur determinatae materiae. Iamvero principia universalialia per se nota proferuntur a mente, ope luminis intellectualis quo mens intrinsecus fruitur. Id non negant adversarii; et si negarent, mentem humanam omni propria efficacitate spoliarent. Tota igitur difficultas reducitur ad applicationem horum principiorum subiecto faciendam. Porro eiusmodi subiectum triplex est: mundus exterior, principium cogitans, Deus Optimus Maximus.

At de mundo exteriori et principio cogitante nulla est difficultas. Nam cum alter attingatur sensibus, alterum conscientia; per se praesto sunt menti, atque ideo praesentia sua applicationem illam sibi procurant. Mens enim, principiis per se notis informata, nequit aciem suam ad obiecta illa convertere, quin ea lumine principiorum collustret, atque ita nonnullas illationes saltem

1 Sapienter S. Thomas: « In lumine intellectus agentis nobis est quoddammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas, sicut per universalialia principia, iudicamus de aliis, et praecognoscimus in ipsis. » *Quaestione* de Mente art. 6 in corpore. Et alibi ait: « Similiter etiam dicendum est de scientiae acquisitione, quod praeeexistunt in nobis quaedam scientiarum semina, scilicet primae conceptiones intellectus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa, ut dignitates, sive incomplexa sicut ratio entis et unius et huiusmodi, quae statim intellectus apprehendit. Ex istis autem principiis universalibus omnia principia sequuntur, sicut ex quibusdam rationibus seminalibus. Quando ergo ex istis universalibus cognitionibus mens educitur, ut actu cognoscat particularia, quae prius in potentia et quasi in universali cognoscebantur, tum aliquis dicitur scientiam acquirere. » *Quaestione* de Magistro art. I.

faciliores inde deducat. Tertium vero subiectum, nempe Deus, etsi immediate menti non pateat, tamen illico manifestatur sub conceptu primae causae. Nam effici nequit ut vi principii causalitatis, quo mens assidue utitur in ipsis materialibus phaenomenis diiudicandis, non statim inferatur existentia causae cuiusdam primae, quae aliunde non oriatur. Aliquae igitur veritates in ordine speculativo, de rebus etiam sensum excedentibus humanae menti patere possunt, quin ullum adiumentum ab externa disciplina impetretur. Ex ordine autem speculativo facile ad practicum fit gradus. Intellectus enim practicus non differt a speculativo, nisi fine, quatenus non in mera veritatis contemplatione sistat, sed eam ulterius ad operationem proferat. Unde dicebat Aristoteles intellectum speculativum extensione fieri practicum. Et sane si principia prima, quae per se meram speculationem includunt, ad operationem hominis dirigendam convertantur; iudicia practica seu veritates in ordine morum ministrabunt. Sic Metaphysica, postquam Deum contemplata est, si ulterius gradiatur ad considerandum quid agendum nobis sit, ut illi assimilemur et placeamus, ex speculativa evadit practica atque in Moralem convertitur.

Quae cum ita sint, sapienter S. Thomas generatim asseruit duplici via posse hominem in cognitionem rerum devenire, propria industria et magisterio. « Est duplex modus acquirendi scientiam: unus quando naturalis ratio per seipsam devenit in cognitionem ignotorum, et hic modus dicitur inventio; alius quando rationi naturali aliquis exterius adminiculatur, et hic modus dicitur disciplina 1. »

Attamen ex eo quod mens humana suis viribus potest veritates aliquas in ordine tum speculativo tum practico detegere; stulte inferretur inutilem fuisse divinam Revelationem. Nam Revelatio duo genera veritatum respicit, supernaturales, ad quas mens humana assurgere nequit; et naturales, ad quas mens humana absolute loquendo devenire potest. De primis clarissima est, nedum utilitas, sed necessitas revelationis. Si enim illae vim ratio-

1 *Qq. Disp. Quaestio De Magistro* art. 1.

nis superant, ab ea profecto detegi nequeunt. Sed pro aliis, etsi non absolute necessarium, certe fuit convenientissimum ut divina revelatione proponerentur. Nam in hoc ordine non paucae veritates continentur, a quibus regimen vitae moralis maxime pendet, et tamen difficillimae sunt investigatu. Unde multi earum scientia carerent propter impedimentum sive tenuis ingenii, sive vecordiae voluntatis, sive occupationum externarum. Immo illi ipsi, qui ad eam pertingerent, tempore indigerent diuturno propter studium et aetatem speculationi opportunam; nec erroris mixturam undique vitarent, propter nativam mentis debilitatem et phantasmatum deceptiones. Quapropter S. Thomas iure meritoque concludit rationi consentaneum et utilissimum fuisse ut eiusmodi veritates supernaturali etiam inspiratione credendae hominibus traderentur. « Salubriter divina providit Clementia ut ea etiam, quae ratio investigare posset, fide tenenda praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore 1. »

Solvuntur difficultates.

136. *Obiic.* I. Si mens humana, absque magisterio et revelatione, posset invenire veritatem; eam propria virtute conderet. Veritas igitur esset creatio quaedam humana. Hoc autem nihil absurdius dici potest.

Resp. Nego tum antecedens, tum consequens.

Reapse nihil ineptius hac difficultate me unquam audivisse memini. Eam tamen Traditionalistae semper habent in ore. At quaero, num quia homo, ipsis fatentibus, cognitionem ordinis materialis proprio Marte adipiscitur; idcirco illius ordinis creator ha-

1 *Contra Gentiles* lib. 1. c. 4.

Amplissimam Traditionalismi confutationem reperies in opere: *Le Traditionalisme et le Rationalisme examinés au point de vue de la Philosophie et de la doctrine Catholique* par l'Abbé J. LUPUS. Liège 1858. Itemque in opere: *De la valeur de la raison humaine* par D. CHASTEL de la Comp. de Jésus. Paris 1857.

bendus est? Veritas, quae *invenitur*, ad quemcumque ordinem pertineat, non conditur sed detegitur. Ipsum *inveniendi* vocabulum docere id debuisset. Nam certe *inveniri* nequit, nisi quod iam est, quamvis antea invenientem lateat. Sive res materialis sive veritas cuiuscumque ordinis consideretur, eadem ratio utrinque militat. Ut res corporea se manifestat sensibus, sic veritas se manifestat intelligentiae. Ut sensus non creat sed reperit obiectum, quod percipit; sic mens non creat sed reperit veritatem quam contemplatur.

Urgebis: Discrimen hic magnum intercedit. Nam res, quae percipitur sensu, existit in seipsa, ac proinde patere potest. Sed veritas ubi est?

Resp. Animo revocetur, id quod in Ontologia docuimus, verum nempe et ens converti. Si igitur mundus corporeus constat entibus, hoc ipso constat veris. At veritas importat abstractum; verum contra non dicit nisi concretum. Vis ergo quaedam abstractiva ex parte animi requirenda est, ut ex veris, seu entibus, quae ipsi ope sensuum repraesentantur, veritatem eliciat. An diceres ope sensuum non obversari animo entia sed nihil? Certe inter ens et nihilum non datur medium; nihilum autem esse obiectum perceptionis lepidissima foret inventio. Sic discrimen, quod reapse hic intercedit, in eo tantum est, quod sensus attingat factum, mens contra in facto intelligat quidditatem, seu quid factum ipsum sit; sensus percipiat concreto modo, mens contra universaliter et abstracte. In ipso igitur mundo corporeo mens detegit veritates aliquas, e quibus ope ratiocinationis ad alias altioris ordinis detegendas evehitur.

Ceterum non solum ordo corporeus immediate patet animo, sed etiam aliquo modo ordo incorporeus. Nam virtute conscientiae animus, in seipsum rediens, se suasque affectiones attingit; quae certe rem simplicem et spiritualem praeferunt.

Obiic. II. Surdi a nativitate, antequam erudiantur, nullam Dei, nullam virtutis aut vitii notionem habent, sed solum imaginibus sensibilibus et instinctu ducuntur. Ergo sine magisterio veritates,

ad religionem et morum regulam spectantes, menti humanae non elucescunt.

Resp. *Nego* tum *antecedens*, tum *consequens*.

Traditionalistae nullum huius facti, quo tanto opere confidunt, solidum argumentum asserre possunt. Auctoritas enim virorum in mutis edocendis peritorum, qui id affirmarunt, satis superque eliditur auctoritate hominum, qui ea in re non minori peritia praestantes contrarium omnino testati sunt. Inter quos citare sufficiat Vaisse, Bébien, De Gerando; quemadmodum ex eorum scriptis colligere licet. Prae ceteris commemoratione dignus est clarissimus Sicard, qui licet, antea quoad surdorum intelligentiam, opinioni traditionalistarum consenserat; deinde tamen re accuratius examinata, se errasse ingenue declaravit et oppositam amplexus est sententiam. Ex quo eruitur, quam ambiguum sit et deceptioni primum velle ex surdorum et loquela carentium statu argumenta depromere ad controversiam hanc dirimendam. Status ille nonnisi ex ipsorum renuntiatione sciri posset. At eorum renuntiatio maxime incerta est; tum quia saepe interrogantem non rite intelligunt, tum quia saepe se dilucide explicare nesciunt, tum denique quia saepe in magna illa status mutatione non satis anteactae conscientiae memoriam retinent.

Obiic. III. Homo socialis est natura sua. Ergo nonnisi in societate explicare potest facultates, quibus instruitur, prout homo est. At id non sequeretur, si, pro evolutione intelligentiae, non egeret externo magisterio; nam veritatem assequi posset etiam in statu solitario. Ergo etc.

Resp. *Distinguo consequens*: nonnisi in societate explicare potest suas facultates, modo perfecto et facili, *concedo*; modo imperfecto et difficili, *nego*.

Ex iis, quae in tertia thesi explanavimus, patet quanto emolumento sit homini exterior disciplina ad scientiae adeptionem. At inde non sequitur ut ea viduatus nullam omnino habere possit notitiam veritatis. Quare homo, etiam in statu solitario, modo supponatur ad aetatem usui rationis accommodatam integris facultatibus pervenisse, intelligentiam et ratiocinandi vim necessa-

rio explicabit. Hinc nihil vetat, immo potius oportet ut aliquam, imperfectissimam saltem et vagam, notionem tum supremi Numinis tum legum honestatis assequatur.

ARTICULUS V.

Ontologismus.

137. Inter catholicos *traditionalismo* e regione opponitur *Ontologismus*, auctore Nicolao Malebranche, qui omnia in divina veritate, per se et immediate perspecta, nos intueri arbitratus est. Cum enim opinaretur non posse Deum apprehendi per ideam a se distinctam; statuit ipsum a nobis videri immediate et directe, cetera vero non aliter intelligi, nisi vi illius visionis, quatenus perspecto Deo, rationes etiam aeternae rerum creatarum in ipso perspicerentur. Excipit tamen cognitionem subiecti cogitantis, quod conscientiae dumtaxat attingendum relinquit.

Hoc systema, quod tempore Malebranchii paucos nactum est fautores, aetate nostra non parum referbuit. Licet autem ad hoc semper reducitur, quod Deus immediate et per se nobis pateat, reliqua vero intelligibilia in divinis ideis cognoscantur; nihilominus in adiunctis, quibus ornatur, multifariam proponi solet. Inter huiusmodi diversas formas praecipue eminet illa, quam sequutus est Gioberti; cuius proinde theoriam paulo fusius exponemus.

Is itaque duplicem distinguit cogitationem: alteram immediatam et directam, quam intuitum appellat; alteram mediatam et reflexam, qua obiectum intuitu apprehensum relegimus et explicamus, eamque simpliciter reflexionem nominat. Posteriores exerceri non posse ait, nisi signorum adminiculo, quae sint velut instrumentum, quo utitur animus ad ideale opificium retexendum. Hinc necessitatem sermonis aliunde suscepti, nimirum ope revelationis, derivari contendit. At superiorem cogitationem, nempe intuitum, homini innasci ait iam initio suae vitae intellectualis, eiusque obiectum immediatum esse Ideam, scilicet verum absolutum et aeternum; quod cum Ente supremo et reali, Deo

Optimo Maximo, unum idemque facit. Cum igitur prima animi contemplantis idea cum primo Ente confundatur, efficitur hinc ut *primum psychologicum* idem sit ac *primum ontologicum*; atque ex utroque unum simplexque *primum* conflatur, quod *primum philosophicum* nominat. Iam vero Ens absolutum et immetatum, quod perpetuo cogitationi nostrae obversatur, a nobis attingitur prout est. Est autem actu creans res alias finitas a se distinctas. Sic igitur a nobis deprehenditur; atque idecirco intuitione illa, de qua dixi, tres simul realitates deteguntur: Ens supremum, quod vi propriae naturae exstat; libera creatio, qua Ens infinitum operatur exterius; res ceterae finitae et relativae, quae vi creationis existunt. Quare has etiam non in se, sed in Deo perspicimus et contemplamur, propter creationis intuitum; ac propterea idealis formula, totius scientiae fundamentum, ad quam omnis cognitio humana revocatur, hac propositione continetur: *Ens creat existentias*; quae idem sonat, ac: *Deus creat mundum*.

PROPOSITIONES.

138. PROPOSITIO 1.^a *Visio directa et immediata Dei in hac vita est prorsus falsa et rationi repugnans.*

Probatur. Quod falsa sit, oppido constat ex conscientiae testimonio. Fieri enim nullo modo potest ut visio perpetua mentis et constans, qua maximum obiectum cogitationes nostrae continentur, et quae principium est et ratio cognitionis rerum ceterarum, conscientiam et reflexionem prorsus effugiat. Atqui, si ontologos excipias, nemo mortalium, utcumque conetur, conscire valet et reflexione deprehendere visionem illam. Ergo haec ut merum commentum habenda est. Nec obiciamus multa in nobis contingere ad cogitationem pertinentia, quae conscientiam et reflexionem elabuntur. Nam aliud est actus praetervolans et secundarius et saepe cum animi distractione coniunctus; aliud intuitus permanens, ex quo omnis evidentia in ceteras cognitiones derivatur, et ad quem deprehendendum nos diligenter et cum omni solertia attentionem convertimus.

Praeterea, Deus directe et immediate, non dico visus, sed intellectus, est obiectum excedens conditionem animae in statu unionis cum corpore. Ut enim recte observat S. Thomas, *Naturalis mentis humanae intuitus pondere corruptibilis corporis aggravatus in prima veritate, ex qua omnia sunt facile cognoscibilia, defigi non potest; unde oportet quod secundum naturalis cognitionis progressum ratio a posterioribus in priora deveniat et a creaturis in Deum* 1.

Tertio, visio illa directa et immediata destruit essenziale discrimen inter ordinem naturalem et supernaturalem. Nam visio beatifica in ea hypothesi non differret a visione naturali, nisi secundum magis et minus. Magis autem et minus, ut fert effatum, non mutat speciem 2. Hinc huiusmodi opinio facilem viam sternit rationalismo, nec ullam probabilem afferre potest rationem, cur viso Deo non videatur divina essentia, quae cum divina existentia unum idemque est. Immo ipsa Trinitas divinarum Personarum videnda foret; siquidem fieri nequit ut Deus in se videatur, quin videatur eo modo quo reapse subsistit.

Insuper, in Ontologismo nulli assignari possent limites, quibus humana cognitio intrinsecus et vi natura contineatur. Extensio enim cognitionis nostrae in ea hypothesi mensuram non acciperet nisi ex divina libertate; in quantum Deus hoc gradu et non alio manifestare se vellet. Contra, si cognoscimus per abstractionem a sensibus, limites huiusmodi nullo negotio definiuntur. Nam quoad prima principia nullas alias veritates cognoscere possumus, nisi quae immediate relucent in notionibus communibus, quae abstrahuntur a mundo sensibili; quoad vero illationes, non alias deducere valemus, nisi quas principia per se nota patefaciunt, dum factis experientiae, tum externae tum internae, applicantur. Quod sapientissime, ut solet, brevi formula expressit S. Thomas his verbis: *Naturalis nostra cognitio a sensu princi-*

1 Opusculo 70 *Super Boëthium De Trinitate*.

2 Concilium generale Viennense damnavit hunc errorem Beguardorum: *Anima non indiget lumine gloriae, ipsam elevante, ad videndum Deum*. Clementinae. *Ad nostrum etc. De Haereticis*.

pium sumit; unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia 1.

Quarto, non solum rationalismo sed etiam pantheismo illa visio ansam praebet. Nam Deus ab Ontologis confundi solet cum universali notione entis, quam mente versamus. At ens ea repraesentatum praedicatur de creaturis essentialiter et per identitatem; dicimus enim homo est ens, sol est ens, plantae sunt entia. Ergo si ens illud non ratione abstracta realitatis, sed ipso Deo Optimo Maximo constituitur, Deus ipse affirmabitur de creaturis essentialiter et per identitatem.

139. PROPOSITIO 2.^a *Multo absurdior est Ontologismus, prout a Gioberti proponitur.*

Probatur. Iuxta Gioberti, non solum Deum sed etiam mundum et actum, quo a Deo mundus creatur, per primum illum intuitum contemplamur. Formula enim idealis, qua exprimitur, haec est: Ens (nempe Deus) creat existentias (nempe mundum). Ergo sicut deinceps per reflexionem advertimus nobis obversari mundum, sic etiam deberemus advertere nobis obversari Deum actu creantem. Id vero falsum est. Attamen ipse Gioberti docet saepissime, mentem vi reflexionis distincte et dilucide pertingere, quae obscure et confuse in intuitionem implicabantur.

Praeterea necessitas sermonis, quam adstruit pro primo reflexionis exercitio, Traditionalismum renovat et absurdo connubio cum Ontologismo copulat. Quamvis enim mens humana in praesenti vitae statu sensibus egeat; tamen his semel excitata, cognitionum suarum seriem inchoat et prosequitur, quin ullo alio exteriore indigeat adminiculo. Nec sane argumentum, quod auctor affert, necessitatem illam sermonis ullo pacto demonstrat. Nam, quod ait, verba requiri ad finiendum et terminandum obiectum, quod reflexioni elucere debet; in primis falsitate laborat. Eiusmodi enim determinatio et veluti circumscriptio iam adesset, tum ex parte actus praevii, intuitionem directam constituentis (qui certe finitus est), tum ex parte obiecti intuitionem com-

1 *Summa th.* 1. p. q. 12. a. 12.

prehensi, quod, in sententia auctoris, simplicitate vacat, et non modo Ente increato sed creatis etiam rebus coalescit. Deinde nulla apparet ratio cur obiectum reflexionis ontologicae esse debeat aliquid terminatum et finitum, cum optime esse possit ipsum obiectum infinitum, quod in praevia intuitione directa continebatur. Immo vero id necessarium plane esset; siquidem per reflexionem, ut auctor saepe repetit, id omne relegi debet et explicari quod ante in intuitione inerat. Cum igitur in hac insit Ens infinitum, nempe Deus; obiectum eiusmodi per se a consequenti perceptione reflexa removeri nequit, nisi aliquid informe et vagum repraesentare dicatur, quod certe Hegelianum pantheismum redoleret.

Nec dicas, necessitatem illam inde derivari quod in reflexione necesse sit peculiarem aspectum definiri, quo pertingatur Idea, quae comprehendere tota non potest. Nam ad id non est opus signis, sed oppido sufficit directio mentis et attentio, quae uni prae aliis obiecti partibus aut, si lubet, aspectibus adhibeatur. Et sane, quomodo vi sermonis determinari obiectum reflexionis posset, si verba intelligi nequeunt, nisi quatenus cum notionibus determinatis iam ante in intellectu nostro consociata sint 1?

Denique, pantheismus ab auctore vitari non potest. Neque id ex verbis, quae fere continenter unitatem substantiae sonant et modo Spinozam, modo Fichte, modo Schelling, modo Hegel iterum producant in scenam; sed ex principiis ipsis fundamentalibus systematis derivatur. Ac primum, quis est qui non videat, principium illud, quo maxime innititur, nempe res creatas per se omni intelligibilitate destitui, ad pantheismum recta ducere? Nam obiecti intelligibilitas ex ipsa obiecti realitate necessario resultat. Quare nequit unum abesse, quin alterum etiam detrahatur; et quidquid nullo modo propria gaudet intelligibilitate, nullo etiam modo propria gaudet realitate, sed vix aut ne vix quidem inter phaenomena et apparentias poterit cooptari 2.

1 Vide quae contra Traditionalistas disceptavimus in prima thesi superioris articuli.

2 Adverte hic Ideam, nempe Deum, ipsam intelligibilitatem rerum constituere iuxta Auctorem: « Conciossiachè l'idea essendo l'intelligi-

Nec opponas res creatas existere quidem, sed influxu supremi Numinis; ac proinde nonnisi per eundem influxum intelligibilitate frui. Id enim verum est; at argumentum nostrum nequaquam debilitat. Nam si entia creata sic divinum recipiunt influxum, ut reapse in se et per se sint; ita etiam intelligibilitatem a Deo participant, ut vere in se et per se intelligibiles sint. Ac vicissim, si nulla ratione in se et per se intelligibiles dicuntur, nulla etiam ratione in se et per se exstare dici possunt. Quod, cum conceptum substantiae removeat, pantheisticam inducit insaniam. Et sane, nonne Spinoza in hoc potissimum elaboravit, ut adstrueret rerum creatarum conceptum per se formari nullo modo posse, sed omnino conceptu alterius indigere? Callidissime enim perspiciebat, nihil conferre melius ad rationem substantiae a rebus creatis subducendam, quam si intelligibilitas omnis ab iisdem arceretur. Nam cum unaquaeque res in tantum cognoscatur, in quantum est; profecto quae nulla ratione in se cognosci potest, nulla etiam ratione in se est, atque ideo non nisi modificatio et determinatio alterius putanda erit ¹.

At inquires hanc illationem, quidquid sit de principiis, satis in systemate declinari, ratione partium quibus constat. Nam res creatae substantiae appellantur, quamquam relativae, et constituantur ut distinctae infinito intervallo a Deo. Tum etiam adstruitur libera creatio, qua creaturae e nihilo educi dicuntur. Deus denique proponitur ut infinitus et simplicissimus et libertate praeditus.

Fateor equidem haec et similia frequenter verbis inculcari; at cum ad eorum conceptum explicandum devenitur, tantum abest ut periculum pantheismi removeatur, ut potius confirmetur. Nam

bilità stessa delle cose; irraggia sè medesima e l'universo col proprio fulgore. » *Introd. c. 3. pag. 8.*

¹ Huc etiam refer studium, quo auctor persuadere nititur res creatas ex substantivo verbo *Sum, es, est*, nominari non posse, ipsisque sola adiectiva verba concedit. Nam si vocabulis conceptus et res significantur; nequeunt entia creata privari denominatione substantiva, quin implicate substantiva quoque existentia spolientur.

substantiae illae relativae insidere dicuntur in substantia prima et absoluta, quae earumdem sit fulcrum 1; tum in tantum creari affirmantur, in quantum redduntur individuae, seu quatenus in ipsis idea generalis determinatur, quae in radice seu prout intuitione apprehenditur, est ipsum ens absolutum nempe Deus 2. Immo non obscure substantiae hae relativae ad modificationes primae substantiae reducuntur; cum conceptus causae secundae non aliud esse dicatur, quam modificatio conceptus causae primae 3; conceptus autem rei cum re ipsa idem prorsus fiat 4.

Deinde creatio a productione modorum in tantum distingui asseritur; in quantum actio sit, quae a causa exerceatur per virtutem non aliunde receptam 5. Ex quo facile inferri posset creationis con-

1 « La causa prima è eziandio sostanza prima; cioè sostegno della sostanza, rispetto alla quale la cosa effettuata è sostanza seconda solamente. » *Introd.* vol. 2. p. 188.

2 « Il generale considerato in sè medesimo e nella sua radice è l'Ente necessario, infinito, universale, reale, in sommo grado intelligente, intelligibile, creatore, avente in sè l'idea di tutti i possibili e la virtù di effettuarli. L'individualità contingente è l'esistenza, che non essendo nè potendo essere infinita, concentra la sua realtà in un punto determinato. L'individuo finito tiene il mezzo fra l'Ente e il niente. Quindi è che ad averne la cognizione si richiede l'intuito dell'atto creativo, il quale individualizza l'idea generale recandola all'esistenza. Individualizzare è creare. » *Ib.* p. 214.

Et inferius: « L'individuo è veramente l'attuazione dell'idea; ma l'idea è ad un tempo l'attuazione dell'individuo, secondo l'interpretazione più probabile della dottrina aristotelica; giacchè la realtà suprema in quella e non in questo è riposta. Quindi è che la realtà individuale non è da noi veduta semplicemente in sè stessa; ma nella causa, cioè nell'Ente che la crea e sostiene con un'azione continua e immanente. » Huc adde, quod in Prolegomenis ait dialecticam in humanam et divinam dispesci, divinam autem cum creatione confundi.

3 « Siccome il concetto delle cagioni eziandio secondarie e finite involge quello di una cagione prima infinita, ed è una semplice astrazione o modificazione di esso, ne segue che l'idea di creazione è in ogni caso inseparabile da quella di causalità. » *Ib.*

4 « Ogni cosa è un concetto, e ogni concetto è una cosa. » *Ib.*

5 « L'uomo dicesi veramente causa efficiente non già di sostanze, ma di modi; tuttavia anche rispetto ai modi non è creatore, perchè li pro-

ceptum subsistere, etiamsi creaturae sint merae modificationes; modo Deus illas gignat activitate propria, quam a superiori causa non mutuetur, quod omnes pantheistae concedunt. Et sane alibi productio modificationum vera creatio nominatur ¹. Tum etiam eductio ex nihilo metaphorica expressione constare dicitur, atque ideirco cum conceptus creationis tandem philosophice explicandus suscipitur, detractis metaphoris et phantasmatibus, ad hoc tantum ab auctore revocatur, quod res finitae cogitentur tamquam rationem sui sufficientem a Deo repetentes ²; quod locum haberet, etiamsi merae modificationes essent. Et sane hic creationis conceptus admittitur libentissime a pantheistis; qui substantias creatas in modificationes et determinationes unius substantiae increatae sic convertunt, ut earundem rationem sufficientem in hac non in illis commorari dicant.

Deus denique sic absolutus et infinitus asseritur, ut ab Hegeliana Idea, quae cum realitate confusa sit ³, et ab indeterminato Ente Schellingii neutiquam distingui videatur ⁴. Modo enim

duce come causa seconda per virtù ricevuta dalla Causa prima. » *Introd.* cap. 4. p. 188.

1 « La produzione dei fenomeni, o sia modi delle cose, è pure una vera creazione. » *Ibid.* p. 190.

2 « Se rimuoviamo adunque i fantasmi, in che modo si può pensare la creazione? In un solo: cioè pensando l'esistenza come avente la ragione proporzionale della sua realtà non in sè stessa; ma nell'Ente che l'anima e la penetra tutta. » *Introd.* vol. 2. p. 223.

3 « L'intuito riceve la notizia dell'Ente intelligibile, onde trae del pari la sua potenza intuitiva; e siccome l'Ente è l'intelligibile stesso, egli viene da noi inteso in quanto si pone, e si pone in quanto s'intende. L'idealità e la sussistenza s'immedesimano insieme. » *Introd.* v. 2, pag. 179.

4 « Abbiám presupposto finora che l'Ente reale sia concreto, singolare, individuale; sentenza che ha mestieri di qualche dichiarazione. Il concetto di concretezza, di singolarità e d'individualità è composto di due elementi: l'uno positivo, e l'altro negativo. L'elemento positivo è ciò che si afferma e si pensa, quando altri pronunzia queste voci, e che non si può definire perchè ogni definizione tornerebbe men chiara della cosa stessa; è in somma quello che si ha dinanzi allo spirito quando

dicitur poni, in quantum cognoscitur; modo esse generale aliquid, quod per creationem redditur individuum; modo etiam aliquid, quod simul abstractum est et concretum, generale et particulare, universale et individuum. Sed illud quoque mirificum est, quod ait, ideam (quae eius sententia Deus est) vi intuitus non posse a nobis clare et determinate cognosci; cum autem vi reflexionis attingitur, limitibus circumscribi, et unitate creaturarum propria 1.

L'Ente e il reale in sè stesso con un atto diretto e immediato si percepisce. L'elemento negativo è il limite, la contingenza, l'imperfezione. Tutti i concreti, i singolari, gl'individui creati sono imperfetti, perchè finiti, e finiti perchè contingenti; d'onde nasce eziandio la varietà e la pluralità loro. Ora quando applichiamo all'Ente reale le nozioni di singolarità, di individualità e concretezza, bisogna rimuoverne l'elemento negativo, perchè l'Ente è assoluto e infinito. Di che seguita che l'Ente si può altresì dire astratto, generale e universale, in quanto tali concetti esprimono l'assenza di quell'elemento negativo, che nelle nozioni contrarie si acchiude. L'Ente è adunque astratto e concreto, generale e particolare, individuale e universale ad un tempo, ma sotto varii rispetti e in modo diverso dalle creature; perchè possiede bensì l'elemento positivo contenuto in ciascuna di queste nozioni, ma non l'elemento negativo che l'accompagna. Egli è concreto e individuale, perchè reale e positivo in sommo grado: è astratto e universale, perchè puro e schietto, cioè sgombro da ogni forma, infinito, assoluto. La concretezza e l'individualità sono il reale senza l'Ente, la astrattezza e la generalità sono l'Ente senza il reale: le prime doti alle esistenze effettive, le seconde all'Ente possibile appartengono. Dalle une nascono le cose create, dalle altre le idee riflesse. La divisione del concreto e dell'astratto, dell'individuale e del generale, è l'analisi dell'Ente reale: l'Ente reale è la sintesi di quelle proprietà. » *Introd. v. 2. p. 175.*

1 « Conseguentemente, nel primo intuito, la cognizione è vaga, indeterminata, confusa; si disperge, si sparpaglia in varie parti, senza che lo spirito possa fermarla, appropriarsela veramente, e averne distinta coscienza. L'idea in tale stato di cognizione assorbe e domina lo spirito, anzichè questo abbia virtù di apprendere, e incorporarsi l'idea signoreggiante. L'intuito secondario, cioè la riflessione, chiarifica l'idea, determinandola; e la determina, unificandola, cioè comunicandole quella unità finita, che è propria non già di essa Idea, ma dello spirito creato. » *Introd. vol. 2. p. 11.*

Solvuntur difficultates.

140. *Obiic.* I. Sic pro Ontologismo pugnat Gioberti. Primum, ordo cognitionis respondere debet ordini rerum; in ordine autem rerum non a creaturis ad Deum, sed a Deo ad creaturas fit gradus. Potissimum, quia secus idea Dei suppeditanda esset a rebus creatis, quod tam repugnat, quam repugnat infinitum a finitis prognerari. Deinde res creatae in se ipsis inspectae propria carent intelligibilitate, quae nonnisi in absoluta veritate moratur. In hac igitur cerni debent, si intelligi velint. Tertio, primum obiectum cogitationis concretum est, atque eiusmodi, ut ad ipsum cogitationes omnes revocentur. Cum igitur quaevis cogitatio ad ideam vel Dei, vel mundi, vel creationis reducat; in hac triplici realitate primum obiectum intuitionis nostrae reponi debet. Quibus argumentis accedit, ut sic mirus concentus habeatur philosophiam inter et revelationem, quae a Deo et a creatione in suis dogmatibus exorditur.

Resp. I. Id quod ait ordinem cognitionis ordini rerum respondere, in primis non omni cognitioni accommodandum est, sed illi tantum, quae relativa sit, nimirum eiusmodi ut relationes rerum et originem respiciat. At praeter hanc alia datur cognitio, qua res considerantur absolute et in se; quae quidem cognitio detrectari nequit, quin omnis realitas a rebus detrahatur. Nam si res vere in se sunt; in quantum sunt, cogitari seorsum possunt; consideratione a respectibus, quos includunt, et ab origine, quam sibi vindicant, avocata. Hanc vero cogitationem, quae praevia est, alia consequitur, quae earundem rerum relationes et modum quo existentiam sortitae sunt, manifestat. Atque processus hic maxime consonus est conditioni intelligentiae humanae; quae, cum finita sit, non statim omnia, quae cognoscere potest, primo actu apprehendit, sed pedetentim se quibusdam veluti gradibus ad scientiae perfectionem adducit.

Deinde, cum huic etiam relativae cognitioni obiectio illa applicatur, distinctione indiget. Nam si hac interpretatione sumatur,

ut ordo cognitionis respondere debeat ordini rerum quoad obiectivam perceptionem, quatenus idem ordo cognoscatur, qui reapse inest in rebus; vero est propositio, sed nihil auctori suffragatur. Sin autem ita intelligitur, ut ordo cognitionis assimilandus sit ordini rerum quoad subiectivam explicationem; falsa est propositio et experientiae saepe dissentiens. Non enim semper cognoscendi actus eundem processum in sua genesi servat, qui viget in rebus quae cognoscuntur. Sic, ex. gr. licet prius est sol, quam lux ab eo propagata; optime tamen prius gignitur intuitio lucis, deinceps solis. Itemque licet prius sit pater, quam filius; optime tamen in cognitione utriusque acquirenda inversum iter habetur, et prius cognoscitur filius, deinde pater. Generatim licet prius sint causae, quam effectus; tamen hi prius attinguntur, quam illae; siquidem ex effectuum contemplatione ad eorundem principia detegenda progredimur. Quidni igitur consimili ratione, etsi sit prius Deus, quam tota natura, tamen mens hominis hanc antea contempletur et ex eius contemplatione ad Deum assurgat? Neque hinc ulla innascitur falsitas. Non enim cognitio ordinem sui processus in obiectum transfert; neque quod prius cognoscit, prius esse pronuntiat. Sed obiecta, sive prius cognita sive posteriora, in eo ordine inter se collocat, quem ipsis competere contuetur, cum eorum mutuam relationem indagat.

At inquit; si ita fiet, tunc notio Dei ex notione creaturarum gignenda erit; quod tam impossibile est, quam Deum ex rebus creatis gigni.

Resp. Haec obiectio in crassa quadam ratione fundatur intelligendi abstractionem idearum. Subaudit enim mentem, quando ideam aliquam a rebus abstrahit, quasi superficiem quamdam ab illis decerpere, quam deinceps diverse elaboratam aliis obiectis applicat. Qui concipiendi modus perridiculus plane est, et a veritate alienus. Abstractio enim in hoc cernitur, quod mens ab obiecto, quod apprehendit, conditiones omnes praecidat, quibus illud, prout reale et concretum est, afficitur, atque idcirco quidditatem aliquam absolute concipiat. Haec autem quidditas, hoc ipso quod abstracta est, iam non amplius ad res, ex quibus

abstracta est, refertur, sed tamquam intelligibile quoddam per se et in characteribus, quos includit, tantum inspicitur. Posse autem mentem humanam in ideis sic comparatis contemplari aeternas veritates, et aliquam exinde ipsius Dei notionem acquirere, manifestum est. Nam res creatae, quamquam contingentes et finitae sint, tamen imitationes sunt reales archetyporum divinae mentis et Auctoris sui perfectiones aliquo modo, iuxta propriae naturae formam, imitantur. Quare nequeunt intelligi, quin supremum Exemplar divinosque conceptus suo modo patefaciant; modo subiectum inveniant, quod ad manifestationem hanc capiendam sit idoneum. Non aliter pellucida corpora eiaculatos a sole radios transmittunt, et quamquam ob perfectae pelluciditatis carentiam fasciculos lucis disgregent et obscurant, eos tamen eo modo quo possunt, reapse communicant. At vero mens humana intellectualis profecto est et a Deo sic instituta, ut formas rerum cognoscitivo modo in se suscipere, easque intus legere et quoad intimam rationem deprehendere valeat. Est enim quasi vitale quoddam speculum, quod lucis divinae radios, a creatis rebus transmissos, combibat, atque apud se ad intelligendum retineat. Hinc mirum non est si, obiecto finito et sensibili proposito, ideam exsculpat, quae illius concretionem et angustias superet, atque ad altiores notiones per se obiective spectandas cogitantem attollat.

Atque ut theoriam hanc argumento, quod tractatur, applicemus; cum entia finita vere realitatem involvant; mens, quae inflexione ipsa naturae idonea est ad rerum rationes detegendas, hanc utique deprehendit. Tum ab omni concrectione cogitationem abstrahens, conceptum illum realitatis non iam ad res ipsas creatas, tamquam aliquod genus, refert, sed per se et in obiectiva eius ratione contemplatur. Hanc autem sic inspectam neque ad necessitatem existendi, neque ad contingentiam determinari videt, sed in utroque statu possibilem esse cognoscit ¹.

¹ Quod realitas generatim considerata duplicem hunc aspectum obii-
ciat, ac proinde bifariam dispesci debeat, nimirum in realitatem absolu-
tam quae vi sua in omni plenitudine subsistat, et in realitatem relati-

Hinc duplicem conceptum sibi comparat : realitatis absolutae et necessariae , realitatis contingentis ac finitae. Inter quas hunc nexum intercedere perspicit , ut prima esse possit sine altera , altera esse non possit sine prima. Cum vero propter experientiam , qua afficitur , reapse realitatem contingentem et finitam exstare consciat ; necessario infert exstare etiam realitatem absolutam et infinitam , quae illius originis et existentiae sit ratio sufficiens. Id omne cognitionem explicat Dei et creaturarum sine falsitatis admixtione , quin ad formulae idealis fabellam confugiendum sit ¹.

Quapropter quae hic contra Gioberti disputamus , adversus illos etiam militant , qui boni quidem sed parum prudentes , subalpini sophistae formulam idealem recoquunt , ac diversis vocabulis tamquam dapem novo sapore conditam obtrudunt. Hi utrum pantheismum reapse devitent , omitto quaerere , ne in longam disceptationem ingrediar. At illud indubium est , ipsos vana et periculosa sectari , atque incedere per ignes suppositos cineri doloso , quibus inexpertas adolescentium mentes incaute committunt.

II. Secundum argumentum , quo Gioberti nititur , nos minime morari debet. Ex dictis enim superius constat , res propria intelligibilitate orbari non posse , quin simul propria orbentur rea-

vam quae finita ratione et alterius virtute exstet ; tanti momenti est , ut ex huius observationis neglectu germanicus pantheismus magna ex parte manaverit. Nec vero exinde consequitur abstractam notionem realitatis constituendam esse tamquam aliquid , natura saltem , antequam Deo. Id enim locum non habet , quotiescumque agitur de notione , quae in tantum extenditur ultra unum terminum , in quantum is non solum per se possideat quidquid perfectionis notio illa complectitur ; sed etiam vim habeat se quodammodo exterius diffundendi. Sic contingit in re praesenti. In tantum enim notio entis et realitatis ad alia praeter Deum porrigitur ; in quantum Deus non modo est per se simplicissima plenitudo omnis realitatis , demptis limitibus et defectibus , sed insuper eam potest multifariam externis quibusdam subsistentiis finito modo tribuere. Vide quae de hac re disputavimus in primo Ontologiae capite , articulo primo , numero nono.

¹ Confer opus , quod inscripsimus : *Della conoscenza intellettuale* vol. I. cap. II. *Dell' Ontologismo*.

litate. Quapropter cum reapse in se sint, in se reapse intelligi possunt; quamquam, quia sunt a Deo, nonnisi hac relatione affectae cognosci deinceps debent, cum ad respectus, quos includunt, et ad earum originem considerandam fit transitus.

III. Tertium argumentum nullius ferme momenti est. In primis enim, si ideae darentur innatae, opus non esset obiectum primum cognitionis re aliqua singulari et concreta contineri. Nihil enim vetat in ea hypothesi quominus prima mentis idea aliquid universale et abstractum repraesentet, ex. gr. realitatem in genere. Quod si ideae innatae, ut par est, reiciuntur; tunc fatendum quidem est primam cognitionem in concreto aliquo versari sensibus apprehenso, ex quo mens virtute sua ideas generales abstrahat; sed minime requiritur ut primum hoc concretum obiectum sit id, ad quod cogitationes omnes tanquam ad fontem revocentur. Illud enim ad cognitionem inchoandam non influit ut principium, ex quo deductione quadam deriventur ceterae veritates; sed mere concurrit ut conditio et materia, ex qua mens educit virtute sua primas notiones, vi quarum deinceps ad altiora obiecta speculanda progreditur.

Ontologi exinde decipiuntur, quod omnes mentis ideas ex una primitiva, tamquam pullum ex ovo, gigni autumant. Quare illam a Bacono indicatam fallaciam incurrunt, qua plus unitatis, quam reapse sit, quaeritur in natura. In cognitione humana non unitas sed multiplicitas invenitur, si virtutis intellectivae unitatem excipias. Plena enim unitas, ut in existendo, sic etiam in intelligendo in Deo tantum viget; sed cetera entia, quotquot sunt, ab unitate deficiunt. Id maxime locum habet pro intelligentia humana; quae, cum infimum inter spiritus locum teneat, maxima multiplicitate idearum afficitur, et unitate hoc sensu tantum instruitur, quatenus una eademque simplici facultate gaudet qua ideas, quibus indiget, sibi procudat.

IV. Ad ultimum, quod additur, reponimus concentum illum, quem Auctor iactat, esse potius apparentem quam realem. Primum, quia systema ab ipso propositum, si rite perpenditur, pantheismi deliramentis implicatur; quod autem est huiusmodi, Reli-

gioni certe non favet. Deinde, quia ipsa Religio docet Deum in hac vita a nullo homine intuitive perspicere ¹, sed nobis per creaturarum considerationem innotescere ². Postremo, concentus inter religionem et philosophiam in eo situs est, ut philosophia vel easdem veritates suis demonstrationibus confirmet, quae traduntur a fide (modo naturale lumen non excedant); vel ad eas recipiendas, si supernaturales sunt, viam sternal. At minime in hoc ponitur, ut eundem processum in docendo servet. Immo vero processus hic, quoad initium unde exorditur, debet esse contrarius: siquidem philosophia est reductio ad Deum, qui propria investigatione fit, et idcirco a rebus creatis iter inchoat; Fides contra est reductio ad Deum, qui fit invitamento et voce ipsius Dei, ac proinde ab ipso initium sumit.

Immo systema, quod reiicimus, rationalismo potius opitulatur; siquidem medium adimit, quo veritates supernaturales a naturalibus secernantur. Medium enim eiusmodi in hoc cernitur, quod veritates illae circa Deum, ad quas ex mundi consideratione devenire possumus, in naturalibus habeantur; illae vero, quae ex contemplatione rerum adspectabilium minime eliciuntur, in supernaturalibus sint. Sic Trinitatis mysterium, quia divinam naturam attingit quatenus cum mundo non connectitur (mundus enim a Deo processit vi voluntatis et potentiae, quae una est eademque in tribus divinis personis), a mundi consideratione derivari non potest; atque ideo eius notitia naturaliter attingi nequit. At intuitionem immediatam Dei constitutam, id minime valet; nihil enim prohibet quominus veritates, quas supernaturales appellamus, in Deo clare perspiciantur, modo finitae sint numero et actu mentis, qui finitam perfectionem habeat, deprehendantur.

Obiic. II. Ontologismus sic mitigari posset, ut tantum ideae divinae perspicere a nobis dicantur; non autem divina essentia.

Resp. Hoc effugium sic scite praecluditur ab Angelico: « Non est possibile quod aliquis videat rationes creaturarum in ipsa

¹ *Deum nemo vidit unquam.* IOANN. cap. II.

² *Invisibilia Ipsius per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas.* Ad Rom. 1.

divina essentia, ita quod eam non videat; tum quia ipsa divina essentia est ratio omnium eorum quae fiunt, ratio autem idealis non addit supra divinam essentiam nisi respectum ad creaturas; tum etiam quia prius est cognoscere aliquid in se, quod est cognoscere Deum ut est obiectum beatitudinis, quam cognoscere illud per comparisonem ad alterum, quod est cognoscere Deum secundum rationes rerum in ipso existentes 1. »

Obiic. III. Saltem Ontologismus admitti posset prout temperatur a Gerdilio, sic aiente: *Deus qui, continet eminenter ideas omnium rerum, intellectuales earum similitudines actione sua nobis imprimit, quae immediatum obiectum constituunt perceptionum nostrarum* 2.

Resp. Gerdilius illis verbis Ontologismus non temperavit sed plane reiecit. Et sane quomodo, nedum Ontologismus, sed vel eius umbra superesse dici potest, quando obiectum immediatum perceptionum nostrarum non amplius esse Deum aut ideas in Deo existentes statuitur, sed tantum earum similitudines, quae actione divina menti nostrae imprimantur 3? Hic celeberrimus vir, ad explicandam idearum originem, novum insinuavit systema, nempe immissionem specierum a Deo pro singulis perceptionibus. Quae sane hypothesis nihil commune aut affine cum Ontologismo retinet. Nihilominus probanda nobis non videtur, duplici praesertim ratione. Primum, quia refugere ad Deum, tamquam ad proximam et unicam causam, cum res explicari per vires naturales possit, philosophicum non censemus; deinde, quia traducere ipsas species intellectuales tamquam obiectum immediatum perceptionum nostrarum, ianuam aperit idealismo.

1 *Summa th.* 2.^a 2.^{ae} q. 173. a. 1.

2 In Monito, quod praefixit *Defensioni Malebranchii* pro editione Bononiensi an. 1787.

3 Vide quae de mutata Gerdilii sententia disputavi in opere *Della conoscenza intellettuale* Vol. 1. c. 2. art. X. *Il Cardinale Gerdil e l'Ontologismo*.

ARTICULUS VI.

Systema Scholasticum.

141. Ut abstrusissimam quaestionem originis idearum ea solutione terminemus, quam inter ceteras probatu dignissimam existimamus; exponenda nobis est sententia S. Thomae, quo nemo verius et clarius rem hanc tractasse videtur. Itaque, S. Doctor mediam incedit viam inter sensistas et rationalistas. Statuit enim cognitionem nostram intellectivam oriri quidem a sensibilibus, sed ope virtutis cuiusdam abstractivae, quam vocat *intellectum agentem*. Sic ideae non a solis sensibus nec a solo intellectu ingenerantur, sed ab utraque facultate; quemadmodum poscit natura hominis, qui non solo corpore nec sola ratione constat, sed utriusque composito.

Et sane, ad definiendam originem idearum, oportet considerare quodnam sit obiectum cognoscendum et quid requiritur ad eisdem cognitionem habendam. Iam vero obiectum proprium intellectus nostri est quidditas rerum sensibilibus, ex qua in aliquam cognitionem rerum insensibilium promovemur. Ad cognoscendam vero quidditatem rerum sensibilibus, oppido sufficit mentis abstractio. « Intellectus humanus medio modo se habet (*inter sensum et intellectum angelicum*); non enim est actus alicuius organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. Et ideo proprium eius est cognoscere formam, in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere vero id, quod est in materia individuali non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quod intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo a phantasmatibus, et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt 1. » Hinc si ex ef-

1 *Summa th.* 1. p. q. 83. a 1.

fectibus cognoscitur causa, ad originem idearum explicandam non aliud requiritur, nisi ut admittatur ex parte mentis virtus aliqua ad abstractionem praedictam perficiendam idonea. « Oportet ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem 1. » Hoc modo ideae nostrae originem ducunt a sensibus, ita tamen ut earum propria causa efficiens sit ipsa anima, quae abstractione circa obiecta sensibilia operetur. « Et secundum hoc verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit: nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae, a sensibilibus abstractae, intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur; per quas, sicut per universalia principia, iudicamus de aliis et ea praecognoscimus in ipsis 2. »

PROPOSITIONES.

142. PROPOSITIO 1.^a *Ad originem idearum explicandam sufficit admittere vim quamdam primitivam in animo, quae circa obiecta sensibilia abstractione operetur.*

Probatur. Origo idearum non aliud importat nisi originem conceptuum universalium, seu notionum quibus non facta singularia (quae sensuum obiecta sunt), sed quidditates ipsae rerum per se et abstracte apprehendantur. Atqui in obiectis, sensu perceptis, eiusmodi quidditates reperiuntur, quamvis characteribus individualibus adstrictae; et ad eas ex his liberandas in ordine cognitionis sufficit vis abstractiva, quae circa obiecta sensu percepta operetur. Ergo haec vis satis est ad explicandam in nobis originem idearum.

1 *Summa th.* 1. p. q. 79. a. 3.

2 *Qq. Disp.* Quaestio *De mente* a. VI.

Maior huius argumenti perspicua est. Nam quidditates, per se et universaliter inspectae, nihil aliud sunt, nisi ipsae rerum immutabiles rationes, e quarum intuitu prima quaedam iudicia universalialia et necessaria menti elucescunt. *Minor* autem facile demonstratur; siquidem in obiectis, quae sensibus usurpantur, quidditates reapse insunt intellectuali perspicientiae respondentes, si concretionem liberantur, qua in individuis cohibentur. Nam quidquid in ipsis est, profecto non est nihilum sed est aliquid; quidquid vero aliquid est, proculdubio quidditate aliqua constat; cum quidditas, seu essentia, non aliud sit, nisi id quo aliquid constituitur id, quod est. Sic planta ex. gr. quam oculus videt, habet revera rationem entis, rationem substantiae, rationem vitae, rationem unitatis, rationem quantitatis, et sic de aliis quotquot eidem ut praedicata tribuuntur. Quamvis autem rationes illae a sensu non deteguntur (quippe sensus factum dumtaxat concretum attingit); tamen elucere possunt menti, quae acie sua quid ipsum factum sit introspicit, dummodo concretionem absolvatur, qua illud in physica sua exsistentia coërcetur. Haec vero concretionis, seu determinationum individualium, separatio, cum non physice facienda sit, sed logice, nimirum quoad solam cognitionem; haberi optime potest per exercitium virtutis cuiusdam abstractivae, vi cuius notae illae individuantes a consideratione removeantur: ut sic, iis neglectis, sola quidditas reluceat animo tanquam obiectum percipiendum.

143. PROPOSITIO 2.^a *Expositum systema prae ceteris eligendum est.*

Probatur. Illud systema prae ceteris eligendum est, quod non modo explicat originem idearum vitando extrema sensistarum et rationalistarum; sed etiam experientiae respondet, et naturae humanae est maxime accommodatum. Atqui haec omnia locum habent in praesenti systemate. Ergo praesens systema prae ceteris eligendum est. *Maior* huius syllogismi claret per se; siquidem systema, quod iis dolibus ornetur, certe reliquis omnibus antecellit. *Minor* autem quoad singulas eius partes sic demonstratur. Sensistae peccabant defectu, concipientes intellectum

vel ut aliquid non diversum a sensu, vel ut potentiam mere passivam, quae, quidquid habet, a sensu reciperet. Rationalistae contra peccabant excessu, quia ponebant in animo ideas aut visiones ingenitas, quae vel a Deo immitterentur, vel a fundo animi pullularent. Uterque scopulus hic vitatur. Nam expositum systema non modo intellectum distinguit a sensu, sed agnoscit in ipso intellectu vim activam, quae in sensitivas perceptiones influat reddatque in ipsis intelligibilia actu, quae ante intelligibilia erant tantum in potentia. Ideas autem et visiones innatas aut formas subiectivas omnino respuit; siquidem non aliud in nobis insitum adstruit, nisi vim et naturalem conformationem mentis, quae, ut quaeque facultas, ad actiones sibi congruas exerendas determinata est, modo adsit obiectum, circa quod versetur.

Quod vero respondeat experientiae, non minus apparet. Nam conscientia testatur nos in intelligendo maximopere iuvare exemplis sensibilibus, et, turbata imaginatione, turbari etiam intellectum. Ad res vero incorporeas nonnisi e consideratione rerum corporearum ascendimus; ita ut ipsum Deum non aliter concipiamus, quam veluti primam mundi causam, eiusque perfectiones per varias analogias, a rebus creatis desumptas, determinemus. Atque id natura etiam sermonis confirmat; siquidem vocabula, quibus obiecta spiritualia significamus, derivationem semper aliquam includunt a rebus sensibilibus. Quae omnia locum certe habere non possent, nisi ideae nostrae a sensibus aliquo modo originem ducerent.

Denique haec sententia consonat naturae humanae, quae spiritu constat materiam informantem. Hinc enim fit ut ratio humana sit vis intellectiva in vi sensitiva subsistens, ac proinde, tanquam obiectum sibi respondens, exquirat intelligibile aliquod in re sensibili. Apposite S. Thomas: « Operatio proportionatur virtuti et essentiae: intellectivum autem hominis est in sensitivo; et ideo propria operatio eius est intelligere intelligibilia in phantasmatibus 1. »

1 De Memoria et Reminiscentia lect. 2.

Facta demonstratio positiva est, et affirmatione procedit. Adiungi praeterea posset demonstratio negativa, quae procedat per exclusionem ; atque haec ex S. Thoma sic instituitur.

I. Cognitio intellectiva hominis non mere procedit a sensibus ; nam in ipsis corporibus attingendis longe nobiliori modo se habet. « *Anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria* 1. »

II. Non procedit ex nativa perceptione ipsius animae ; sic enim anima continere deberet in se perfectiones rerum ceterarum. *Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quod essentia eius habeat in se immaterialiter omnia . . . Hoc autem est proprium Dei* 2. »

III. Non procedit ex ideis innatis ; secus confunderetur cum cognitione angelica. *Intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundam suam naturam ; intellectus autem hominis est in potentia ad huiusmodi species* 3. »

IV. Non procedit per ideas , quas anima recipiat ex influxu superioris agentis ; sic enim frustra coniungeretur corpori. *Si anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus ; non indigeret corpore ad intelligendum. Unde frustra corpori uniretur* 4.

V. Non procedit ex intuitu Dei vel rationum aeternarum ; sic enim confunderetur cum scientia beatorum. *Anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis ; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident* 5.

VI. Ergo restat ut procedat ex ideis formatis virtute animi, quae faciat phantasmata a sensibus accepta intelligibilia actu per modum abstractionis cuiusdam 6. Atque id valde consonat ratio-

1 *Summa th.* 1. p. q. 84. a. 1.

2 *Ib.* a. 2.

3 *Ib.* a. 3.

4 *Ib.* a. 4.

5 *Ib.* a. 5.

6 *Ib.* a. 6.

ni ; siquidem quaeque natura intrinsecus praedita esse debet iis viribus, quae ad eius operationem sunt necessariae.

Solvuntur difficultates.

144. *Obiic.* I. Prima mentis perceptio nequit versari circa quidditates ; quid enim sit res non cognoscimus, nisi investigatione et discursu. Praeterea a rebus materialibus non possunt abstrahi quidditates immateriales.

Resp. *Distinguo* primum argumentum. Quid sit res non cognoscimus nisi investigatione et discursu , si agitur de rationibus rem determinantibus in propria specie, *concedo* ; si de rationibus communibus et transcendentibus, *nego*. Item *distinguo* alterum argumentum : A rebus materialibus nequeunt abstrahi quidditates quae sint immateriales negative , *transeat* ; quae sint immateriales praecisive, *nego*.

Quidditatis nomine generatim sumptae non intelligitur essentia substantiae alicuius in propria specie determinatae, sed intelligitur quid quaeque res sit , seu ratio intrinsecus constitutiva cuiuslibet obiecti, quod a nobis percipitur. Unde et in qualitate et in quantitate et in actione et in ipsis privationibus considerari quidditas potest, seu ratio, in qua illae consistunt. Cum igitur dicimus mentem virtute sua abstrahere quidditates a rebus sensibilibus , non intelligimus, quod exsculpat ideam quae repraesentet intimam essentiam substantiae specificae. Ad hanc enim mens non devenit , nisi posteriore processu et ratiocinationis adminiculo. Sed intelligimus quod concepiat rationes eorum, quae immediate et per se percipi possunt in obiectis sensu repraesentatis. Tales sunt ex. gr. ratio entis, ratio existentis, ratio unitatis, ratio substantiae, ratio effectus, ratio causae, atque alia id genus. Ex his vero notionibus nonnullae sunt transcendentales, seu eiusmodi, ut non ad sola sensibilia sed ad insensibilia etiam porrigantur. Unde per se spectatae et in obiectiva ratione, quam includunt, utriusque ordinis conceptus indeterminate suppeditant ; qui deinceps vi synthetica mentis et novarum differentiarum accessu, ad hanc vel

illam rem exprimendam determinantur. Quare, licet non sint immateriales *negative*, quatenus materiam negent; sunt tamen immateriales *praecisive*, quatenus a materia praesciunt. Sic idea entis in prima sui abstractione considerata neque ens corporeum aut incorporeum, neque ens finitum aut infinitum per se refert, sed utrumque indeterminate repraesentat. Ad alterutrum postea indicandum convertitur, prout ei ratio compositi aut simplicis, ratio limitum aut eorundem carentiae copulatur. Transmisimus vero et non concessimus primam partem secundae distinctionis, superius datae; quia, si non proprii, analogici saltem conceptus rerum materia expertium, ex consideratione rerum materialium, formari possunt.

Obiic. II. In individuís essentia identificatur cum individuatione. Non enim in rosa, exempli gratia, aliud est rosa et aliud haec rosa; sed utrumque unum idemque est. Ergo mens abstractione sua non potest unum separare ab alio.

Resp. Concedo antecedens; et nego consequens. Vel si lubet, *distinguo*: Non potest separare per iudicium, quo unum negetur de alio, *concedo*; non potest separare per simplicem apprehensionem, qua unum cogitetur sine alio, *subdistinguo*: si nullum esset fundamentum in ipsa re, *concedo*; si fundamentum adest, *nego*.

Mens optime potest conceptione sua distinguere et separare, quae physice nec separantur nec distinguuntur. Sic, cum iudicat totum esse maius parte, affirmatione coniungit duas ideas, *totum* et *maius parte*, quibus obiective non respondent res distinctae. Nihilominus, etsi in re idem sit totum ac maius parte; mens tamen acie sua idem illud veluti discerpit in duas notiones: unam, quae ipsum confuse referat; alteram, quae distincte. Quid igitur mirum si idem faciat in apprehensione quidditatum, quas ab individualitate secernit mera praecisione ideali et considerationis neglectu? Atque id eo magis hic potest, quia huius praecisionis faciendae adest in rebus ipsis fundamentum, propterea quod inter essentiam et individuationem numericam virtualis distinctio intercedat; cum ratio unius non sit ratio alterius. Sic,

ut exemplo utamur, quod ab adversario allatum est; etsi physice non sit aliud rosa ab hac rosa, tamen essentia rosae per se non postulat esse in hoc individuo potius quam in alio. Si enim ita esset, nonnisi una tantum rosa existere posset; quod falsum est. Id autem non contingeret, si utriusque rationes confunderentur. Ergo intellectus, qui intime penetrat rationes rerum quas percipit, apprehendendo rosam (idem dic de aliis) non adstringitur ad eam peculiari subiectotribuendam. Hinc conceptum rosae universalem exsculpit, per simplicem abstractionem non per iudicium, quo rosa sic in se exstare affirmetur.

Obiic III. Cum dicitur species intelligibiles abstrahi a phantasmatibus, id intelligitur de speciebus impressis, quae se habent ad cognitionem per modum principii. Hoc vero quomodo contingat, explicari nequit. Ergo systema scholasticum admittendum non est.

Resp. *Transeat maior et nego minorem.*

Revera abstractio, de qua sermo est, intelligi debet etiam de speciebus expressis, quatenus vis perceptiva mentis nostrae, seu intellectus possibilis, sub lumine intellectus agentis se figit in percipienda quidditate obiecti, neglectis notis individuantibus. Attamen potissimum intelligitur de speciebus impressis, quae, ut advertit obiectio, se habent ad cognitionem per modum principii. Has autem species abstrahi a phantasmatibus, seu a repraesentationibus in phantasia relucetibus, nihil aliud est quam eas derivari a phantasmatibus sub influxu virtutis abstractivae, seu intellectus agentis. Quae quidem derivatio duplici modo explicari potest: per modum simplicis praesentiae, et per modum concursus effectivi. Utrumque breviter declaremus.

Derivari speciem intellectualem a phantasmatibus per modum simplicis praesentiae, hoc fert: ut hoc ipso, quod obiectum in phantasia relucet, determinetur intellectus agens ad gignendam propria virtute in intellectu possibili speciem repraesentativam eiusdem, sed immateriali modo, nempe quoad essentiam seu quidditatem, praecisis notis ad individuationem spectantibus. Sed haec explicatio, quae suaderi videtur a Suario 1, non satis

1 *Tractatu De anima* lib. 4. cap. 2.

aridet, cum non satis respondeat doctrinae S. Thomae. Quare ad aliam veniamus, quae rem explicat per modum concursus effectivi etiam ex parte phantasmatis.

In primis revocandum memoria est, quod saepe diximus, res naturales vi propriae actualitatis tendere ad se reproducendum in ordine ideali, dummodo subiectum idoneum inveniant. Id provenit ex eo, quod imitationes quaedam sunt divinarum idearum. *Res existentes extra animam per formam suam imitantur artem divini intellectus, et per eandem natae sunt facere de se veram apprehensionem in intellectu humano* 1. At cum huiusmodi res adstrictae sint materia, nequeunt agere, nisi in facultates cognoscitivas organicas. Hinc reproductionem cognoscitivam sui determinant in sensibus, et mediantibus sensibus in phantasia; sed respectu intellectus, qui facultas est inorganica, per se non sufficiunt, nisi altiore virtute iuventur. Quapropter, cum quaeque natura instructa esse debeat viribus accommodis operationi, quam postulat; datus est animo intellectus agens, qui elevet phantasma ad producendum effectum altiorem, quam nativa eius efficacia per se ferret. Sic vis vitalis in animante elevat vires materiae inorganicae ad gignendam carnem et ceteras partes organismi viventis. « Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eundem modum extendendi, quem habet intellectus humanus; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata, quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam speciei 2. »

Haec conversio ad phantasma, qua intellectus agens virtuali quodam contactu ipsum evehit ad producendam in intellectu possibili speciem impressam; dicitur a S. Thoma illuminatio phantasmatis, metaphora desumpta a luce, quae appulsu suo reddit aptum parietem ad producendam in oculo speciem visibilem. Et quoniam haec elevatio phantasmatis, quam facit intellectus agens,

1 S. THOMAS *Qq. Disp. Quaestio de Veritate* a. 8.

2 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 84. a. 1. ad 3.

tendit ad hoc ut species impressa, quae producit in intellectu possibili, ordinem habeat ad perceptionem abstractam solius essentiae, neglectis notis eam individuantibus; hinc ille influxus intellectus agentis in phantasma dicitur abstractio (denominatione desumpta a termino in quem pergit), et eius virtute species ipsae dicuntur abstrahi a rebus sensibilibus 1. « Intellectus agentis est illuminare non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu 2. »

Haec doctrina passim inculcatur a S. Thoma; sed nullibi fortasse luculentius evoluitur, quam in Quodlibeto octavo, articulo tertio. Quem locum, ut longiorem, tamen propter rei gravitatem integre referendum puto. Sic igitur ait. « Anima humana similitudines rerum, quibus cognoscit, accipit a rebus, illo modo accipiendi quo patiens accipit ab agente. Quod non est intelligendum quasi agens influat in patiens eandem numero speciem, quam habet in seipso; sed generat sui similem educendo de potentia in actum: et per hunc modum dicitur species coloris deferri a corpore colorato ad visum. Sed in agentibus et patientibus distinguendum est. Est enim quoddam agens, quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens, sicut ignis de se sufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens est, quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complendam actionem nutritionis, nisi per virtutem animae nutritivae. Unde virtus animae nutritivae est principaliter agens; calor vero igneus instrumentaliter. Similiter etiam est diversitas ex parte patientium. Quoddam enim est patiens, quod in nullo cooperatur agenti, sicut lapis cum sursum proiicitur, vel lignum cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est, quod cooperatur agenti, sicut lapis

1 Hinc intellectus agens a S. Thoma promiscue appellatur modo lumen, modo vis abstractiva; utrumque enim dici potest: lumen quidem, quia influxu suo praestat ut veritas nobis manifestetur; vis vero abstractiva, quia ille influxus pro termino habet productionem speciei quae rem abstracte repraesentet.

2 *Summa th.* 1. p. q. 54. a. 4.

cum deorsum proiicitur, et corpus humanum cum sanatur per artem; et secundum hoc res, quae sunt extra animum, tripliciter se habent ad diversas animae potentias. Ad sensus enim exteriores se habent sicut agentia sufficientia; quibus patientia non cooperantur, sed recipiunt tantum. Quod autem color per se non possit movere visum, nisi lux superveniat; non est contra hoc quod dictum est, quia tam color quam lux inter ea, quae sunt extra animam, computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem, quamvis iam formati habeant propriam operationem, quae est iudicium de propriis obiectis. Sed ad imaginationem res, quae sunt extra animam, comparantur ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed ulterius pertingit usque ad phantasiam, sive imaginationem. Tamen imaginatio est patiens quod cooperatur agenti. Ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas numquam sensus percepit; ex his tamen, quae sensu recipiuntur, componendo ea et dividendo: sicut imaginamur montes aureos, quos numquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur res sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilibus nec etiam in imaginatione sistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc, quod ex seipsis sufficiant, cum sint in potentia intelligibilia, intellectus autem non movetur nisi ab intelligibili in actu. Unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cuius illustratione phantasmata fiunt intelligibilia in actu, sicut illustratione lucis corporalis fiunt colores visibiles actu. Et sic patet quod intellectus agens est principale agens, qui agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem quae a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia 1. »

FINIS PSYCHOLOGIAE.

METAPHYSICA SPECIALIS

PARS TERTIA

THEOLOGIA NATURALIS

INTRODUCTIO

« Scelus esset de creatis agere et Opificem praetermittere. »
Haec Platonis sententia eos coarguit, qui philosophiam ita tractant, ut vix aut ne vix quidem de Deo mentionem faciant. Quare plerumque falsam, semper autem imperfectam et mancā doctrinam assequuntur; fieri enim nequit ut rite ac plene corollaria dignoscantur et rivuli, nisi principia ipsa et fontes innotescant. Quare in hoc sensu verum est non posse sciri creaturas, nisi Deus ante sciatur. Quod intelligendum non est, ut Ontologi vel-
lent, quasi nullo modo apprehendere valeamus res creatas, nisi notio Dei antecepta sit animo. Sed intelligendum est quatenus nullius rei expleta scientia acquiri potest, nisi tandem aliquando cognitione Dei cumuletur.

Nos hactenus, prout tractationis necessitas et occasio tulit, ad supremum hoc veritatum omnium principium ascendere non detrectavimus. Nihilominus hic, tamquam proprio in loco, peculiarē de ipso disquisitionem instituimus, quae propterea *Theolo-*

gia, seu sermo de Deo, nominatur. Additur autem appositum *naturalis*; ut haec Philosophiae pars a nobiliore illa scientia seceratur, quae altius lumen ad Deum vestigandum adhibet. Nam duplici medio Dei notitiam consequimur: revelatione divina, et rationis discursu. Si postremus hic tantum processus adhibetur, praesens efflorescit disciplina; quae idcirco iure definitur: *Scientia de Deo naturali lumine comparata*.

Porro quanta sit huius tractationis excellentia et iucunditas explicatione non eget. Nam si quidquam omnino est in cognitione humana optabile et gratum; nihil est profecto magis, quam supremae illius naturae investigatio, qua perfectionis omnis origo et exitus continetur, et quae metam constituit ad quam desiderium mentis nostrae aspirat assidue. Ipse Seneca, quamquam luce revelationis destitutus, tamen, docente natura, sic de hac scientia loquutus est: « Quantum inter philosophiam interest, ad ceteras artes; tantum interesse existimo in ipsa philosophia inter illam partem quae ad homines, et hanc quae ad Deos spectat. Altior est haec et animosior, multum permittit sibi; non fuit oculis contenta; maius esse quiddam suspicata est ac pulchrius, quod extra conspectum natura posuisset. Denique tantum inter duas interest, quantum inter Deum et hominem. Altera docet quid in terris agendum sit; altera quid agatur in caelo. Altera errores nostros discutit et lumen admovet, quo discernantur ambigua vitae; altera multo hanc supra caliginem, in qua volutamur, excedit, et e tenebris ereptos illo perducit, unde lucet . . . Nisi ad haec admitterer, non fuerat operae pretium nasci. Quid enim erat cur in numero viventium me positum esse gauderem? . . . Detrahe hoc inaestimabile bonum; non est vita tanti, ut sudem, ut aestuem. O quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexit! . . . Haec inspicere, haec discere, his incumbere, nonne transilire est mortalitatem suam et in meliorem transcribi sortem 1?»

Nec vero obiecti praestantia deterrere quemquam debet, quasi datum non sit homini ipsum agnoscere aut etiam perscru-

1 *Naturalium Qq.* Praefatio.

tari. Deus enim, etsi lucem habilet inaccessam iis, qui levi scientia superbientes in externo tantum cortice naturae haerent; abunde tamen, quantum igniculus noster palitur, apparet iis, qui veritatem modeste ac sincere cupientes, supra sensum, ad causas contemplandas, attollunt aciem. « Certissimum est, ait Verulamius, atque experientia comprobatum, leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Namque in limine philosophiae, cum secundae causae, tamquam sensibus proximae, ingerant se menti humanae, mensque ipsa in illis haereat atque commoretur; oblivio primae causae obrepere posset. Sin quis ulterius pergat, causarumque dependentiam, seriem et concatenationem atque opera providentiae intueatur, tunc secundum poëtarum mythologiam facile credet summum naturalis catenae annulum pedi solii Iovis affigi 1. » Quod sane exinde oritur, quia, cum res creatae hoc ipso quod sunt, a Deo sint; nequeunt plene detegi, quin haec earum relatio contemplanti elucescat. Quia vero nihil bonitatis aut perfectionis habent, quod a supremo illo fonte non deriveatur; hanc suae originis nobilitatem pandere prope gestiunt.

Tribus autem viis a rebus creatis in Deum assurgimus: via *causalitatis*, via *excellentiae*, quae dici etiam solet *analogiae*, et via *remotionis*. Et ratio est, quia creaturae sunt quidem effectus Dei, sed effectus deficientes a perfectione suae causae. Quare sic similitudinem divinae bonitatis participant, ut a plena imitatione desciscant et undique limitibus adstringantur. « Habitudo causae ad effectum, qui non pertingit ad aequalitatem suae causae, attenditur secundum tria: scilicet secundum progressum effectus a causa, et secundum hoc quod effectus consequitur de similitudine causae suae, et secundum hoc quod deficit ab eius perfecta consequutione; et sic tripliciter mens humana proficit in cognitionem Dei. » Sic S. Thomas 2. Quam doctrinam saepe repetit aliis in locis eamque mutuatur a S. Dionysio. « Deum, ut

1 *De dign. et augm. scientiarum.*

2 *Opusculo super BOETHIUM De Trinitate.*

Dionysius dicit c. 1. *De divinis* nominibus l. 3. cognoscimus ut causam, et per excessum et per remotionem 1. »

Porro via causalitatis cognoscimus Deum esse causam mundi non modo efficientem, sed etiam finalem et exemplarem; repugnat enim ut prima causa quaerat extra se finem et ideam operis, quod molitur. Hinc procedimus in notitiam non modo existentiae divinae, sed etiam omnium attributorum, quae Deo competunt sub triplici hac notione causalitatis. Sic ipsum cognoscimus ex. gr. ut universi conditorem, ordinatorem, gubernatorem et cetera.

Via remotionis a cognitione Dei detrahimus omnes imperfectiones rerum creaturarum et defectus, qui in ipsarum ratione formali includuntur, ut sunt dependentia, compositio, extensio, corruptibilitas, mutatio et alia generis eiusdem. Hinc Deum appellamus simplicem, immutabilem, immensum ceterisque nominibus imperfectionem quamlibet excludentibus.

Via excellentiae perfectiones aliquas affirmate sic Deo tribuimus, ut praestantiam infinitam respectu creaturarum in iis intelligamus. In Deo enim tamquam in primo fonte insunt et remotis limitibus, quibus extra Deum necessario circumscribuntur. Sic dicimus Deum infinite sapientem, infinite bonum, infinite iustum, infinite pulchrum atque ita de reliquis.

Hae autem omnes perfectiones in Deo unum idemque sunt; quod nobis indubie per se patefieret, si ipsum immediate contueremur. Sed quia visione illa privamur; hanc perfectionum divinarum identitatem ratiocinatione quidem deducimus; sed directe per partes et distinctis conceptibus contemplamur. Hinc opus habemus in scientia, quam de Deo nanciscimur, ordinem quemdam instituere, sicut in ceteris scientiis facere consuescimus. En necessitas distributionis cuiusdam adhibendae, ut confusio declinetur ac sensim et pedetentim in Dei notitiam promoveamur. Inter omnes autem divisiones, quae afferri possent, quadripartitam hanc seligimus, qua primum quaeramus Dei existentiam, dein-

1 *Summa th.* 1. p. q. 84. a. 7. ad. 3.^m

de naturam, tertio attributa absoluta, tandem attributa relativa. Cuius partitionis ratio est, quia, cum aliquid investigatur, hae sponte sua se offerunt quaestiones : an res sit, quid sit, quibus proprietatibus instruatur, et quidem tum absolute quoad se, tum respectu aliorum quibuscum aliqua societate connectitur. Quatuor igitur capitibus haec postrema Metaphysicae pars continebifur.

CAPUT PRIMUM

De existentia Dei.

1. Ab existentia Dei vestiganda exordimur, non solum propter generalem rationem, quia *primum quod oportet intelligi de aliquo est, an sit* 1; sed etiam propter rationem omnino peculiarem, quia circa Deum (quem immediate non perspicimus) existentia reapse est illud, quod primum creaturae nobis manifestant. In tantum enim ad Deum cogitandum primo excitamur; in quantum exterioris mundi machinam et nos ipsos, qui eam conspiciamus, ab aliqua causa, quae aliunde effecta non sit, originem habere iudicamus. Hoc autem diiudicare, idem prorsus est atque agnoscere existentiam Dei sub notione primae causae. Accedit, quod eiusmodi notio fundamentum et principium nobis suppeditat, quo in omnibus ratiociniis circa Deum instituendis utimur. Nam, cum *a priori* procedimus, hac veluti basi fundamur, quod Deus non aliunde manaverit; cum vero *a posteriori*, idcirco Deo hanc aut illam perfectionem tribuimus, quia nihil est in effectu quod a causa non derivetur. Apposite S. Thomas: *Quia* (mundanae res) *sunt eius effectus a causa dependentes; ex eis in hoc perducere possumus, ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa* 2. Iure igitur ab hac quaestione initium sumimus;

1 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 2. a. 2.

2 *Summa th.* 1. p. q. 12. a. 12.

ad eamque dilucide enucleandam, tria praestabimus. Primum discutiemus sitne demonstrabilis Dei existentia et qua via; deinceps, num reapse demonstretur et quibus argumentis; demum quid sentiendum sit de atheis, qui Dei existentiam ignorare vel inficiari perhibentur.

ARTICULUS I.

De demonstrabilitate existentiae divinae.

2. Contra necessitatem demonstrandi divinam existentiam conveniunt inter se, licet diversa ratione, Ontologi simul et Traditionalistae. Primi enim opinantur Deum non modo esse per se notum, verum etiam assidue nostrae intuitioni obversari. Quamobrem, etsi demonstrationes, quae fiunt pro Dei existentia, utiles esse concedant ad hanc veritatem illustrandam; eas tamen non esse necessarias dicunt ad rem primo detegendam. Secundi autem non modo Deum non immediate videri, sed nec ratione demonstrari posse contendunt, sine revelationis ac proinde socialis traditionis adminiculo. Largiuntur tamen et ipsi, quod, revelatione supposita, possint deinceps ad rem declarandam et obfirmandam demonstrationes institui. Alii denique existentiam Dei naturae solius lumine cognosci quidem autumant, sed eam aut esse per se notam aut saltem ratiocinatione *a priori* deduci arbitrantur.

PROPOSITIONES.

3. PROPOSITIO 1.^a *Deus non est obiectum immediatum intuitionis nostrae.*

Probatur. Haec thesis satis superque demonstrata a nobis est in Psychologia contra Malebranchium 1. Eam tamen huc etiam revocamus, ne debitus ordo tractationi desit. Deum itaque non esse nobis in hac vita obiectum cognitionis intuitivae, patet in

1 *Psychologiae* cap. 4. art. 5. prop. 1.^a

primis experientia. Nam nemo conscius est huius intuitionis, quamquam se accuratissime rimetur et circumspectat. Fieri autem nequit, ut conscientiam penitus effugiat actus adeo excellens intelligentiae nostrae; qui fundamentum esset et principium totius reliquae cognitionis.

Praeterea, nullum cognoscens potest habere actum suae naturae non congruentem. Atqui modus cognoscendi congruus naturae nostrae est, ut cognoscamus per abstractionem a sensibilibus, quemadmodum in Psychologia demonstravimus. Ergo absonum rationi est ut Deum per se et immediate intueamur. Ad rem S. Thomas: « Modus cognoscendi sequitur modum naturae cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiu in hac vita vivimus, habet esse in materia corporali. Unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt 1. »

Tertio, Dei visio supergreditur vires naturales cuiusque intelligentiae creatae, utcumque perfectissimae. Ergo nequit naturaliter competere menti humanae, quae inter creatas intelligentias infimum locum occupat. Antecedens probatur, quia modus cognoscendi proprius intelligentiae altioris nequit esse communis cum intelligentia essentialiter inferiori. Modus enim cognoscendi, sicut et operandi, cuiuscumque naturae, sequitur in ipsa modum essendi. At vero cognoscere Deum immediate, et reliqua per ipsum, est modus cognoscendi proprius intellectus divini 2. Ergo nequit competere intelligentiis creatis, nisi communicatione supernaturali, quemadmodum accidit in visione beatifica 3.

1 *Summa th.* 1. p. q. 12. a. 11.

2 Vide S. Thomam, qui ex diverso modo existendi tum Dei, tum angelorum, tum animae humanae, sic concludit. « Reliquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem cuiuslibet intellectus creati; quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. » *Summa th.* 1. p. q. 12. a. 4.

3 Hinc, ut alias animadvertimus, in Concilio generali Viennensi damnata fuit ut haeretica propositio Beguardorum, qui Deum sine gloriae videri posse ab anima humana asserebant.

4. PROPOSITIO 2.^a *Exsistentia Dei, quamvis sit veritas immediate nota quoad se; tamen non est veritas immediate nota quoad nos.*

Probatur prima pars. Illa veritas est per se nota quoad se, quae praedicatum habet ad essentiam subiecti pertinens. Sed hoc contingit in propositione, *Deus exsistit*; quia exsistentia in Deo non distinguitur ab essentia. Ergo Deum exsistere est veritas immediate nota quoad se. Hinc, qui rite apprehenderet divinam essentiam secundum intrinsecam rationem sui, eius exsistentiam illico nosceret. Sed hoc contingere nequit, nisi ei qui intuitivam cognitionem habet divinae naturae; siquidem intrinseca ratio, qua haec constituitur, in ipsa actuali exsistentia sita est. Quare nisi ut talis in mente ponatur, nempe ut in actuali sua exsistentia subsistens; nunquam apprehenditur, secundum intrinsecam rationem sui.

Hinc facile deducitur pars altera thesisi, tanquam corollarium propositionis primae. Nam hoc ipso quod non intuemur Deum, non apprehendimus essentiam divinam prout est in seipsa, sed tantum conceptu abstractivo et ideali. Hinc tantum abest ut exsistentia realis in ea notione includatur, ut ea notio praecisione potius illius exsistentiae constet. Quidquid enim non percipitur ut actu praesens; ita percipitur, ut a reali exsistentia praescindatur ¹. Ergo impossibile est ut huiusmodi realis exsistentia a nobis percipiat per apprehensionem, quam nunc habemus, divinae essentiae; ac proinde Deum exsistere non est veritas per se nota quoad nos.

Praeterea, exsistentia rei non aliter potest alicui esse per se nota, nisi quatenus obiectum percipiat ut reale et actu praesens. Sed ita percipere obiectum, idem est atque ipsum intueri; quod nobis in praesenti vita respectu Dei non contingit. Ergo exsistentia Dei nequit esse veritas per se nota quoad nos, sed demonstratione indiget.

Denique, de veritate per se nobis nota negatio aut dubium in animum induci nequit, utcumque quis de industria veritati illi

¹ Vide quae de definitione conceptus *intuitivi* et *abstractivi* diximus in Logica, parte prima, capite primo, articulo tertio, numero 11.

obscurandae allaboret. Sic accidit de primis rationis principiis, ex. gr. *totum maius est parte*; cuius certissimam persuasionem nemo mortalium, quamvis conetur, a se abicere aut debilitare unquam valet. At vero notitiam existentiae divinae potest quis prava consuetudine aut sophismatibus ita obscurare, ut eam dubitando saltem neget; iuxta illud Psalmi: *Dixit insipiens in corde suo, non est Deus* 1. Ergo Dei existentia non est veritas per se nota quoad nos.

5. PROPOSITIO 3.^a *Dei existentia demonstrabilis est, at demonstratione non a priori sed tantum a posteriori.*

Probat. Quod existentia Dei demonstrari possit, patebit indubie in articulo posteriore; cum de facto evidenter demonstrabitur. Nihilominus iam hic elucet, quia certe demonstrabilis est existentia causae, si eius innotescit effectus, prout effectus est. At nobis innotescit mundus, tamquam ens contingens et aliunde productum 2. Ergo demonstrabilis est existentia Dei, sub notione causae respectu mundi.

At quaestio moveri potest, num *a priori* an *a posteriori* procedere debeat demonstratio. Quae sane quaestio facillime solvitur si animadvertatur, demonstrationem *a priori* illam dici, quae fit per causas; Deum autem non habere causam, cum ipse sit prima omnium causa. Unde restat ut solum *a posteriori*, nempe ex effectibus debeat demonstrari. Ad rem S. Thomas: « Duplex est demonstratio. Una quae est per causam et dicitur *propter quid*, et haec est per priora simpliciter; alia est per effectum et dicitur demonstratio *quia*, et haec est per ea quae sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior, quam sua causa; per effectum procedimus ad cognitionem causae. Ex quolibet autem effectu potest demonstrari propriam causam eius esse, si tamen eius effectus sint magis noti quoad nos: quia cum effectus dependeant a causa, posito effectu, necesse est causam praexistere. Unde Deum esse, secundum quod non est

1 *Psalmo* 52.

2 Vide *Cosmologiam* cap. 1. a. 1.

per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectus nobis notos 1. »

Dices: non stricto sensu *a priori*, nempe per *causam*, sed lato sensu, nempe per *rationem sufficientem*, seu, ut aliqui dicunt, *a simultaneo* posset demonstrari Dei exsistentia. Sic egit S. Anselmus et deinde Cartesius, qui ex conceptu entis perfectissimi exsistentiam Dei derivarunt; et sic etiam Leibnitius, qui eandem deduxit ex mera notione possibilitatis.

Respondeo neque id posse congruenter admitti. Nam, si Deum immediate non intuemur, quicumque eius naturae conceptus feratur in medium, non erit nisi abstractivus et idealis. Ex conceptu autem abstractivo et ideali non alia elementa deduci possunt, nisi abstractiva pariter et idealia, utcumque protrahatur analysis. Exsistentia igitur, quae inde eruitur, non est realis et actu extra mentem exercita; sed est idealis et quoad notionem sui dumtaxat apprehensa. Ut in realem convertatur, necesse est ut supponamus essentiam, ex qua illam deducere ratiocinando volumus, iam ad ordinem realem pertinere; quod idem est atque ipsam adstruere iam existentem. Quare qui huiusmodi ratiociniis, late *a priori*, hac in re delectantur; hi vel nihil conficiunt, vel circulum vitiosum incurrunt. Quod scite animadvertit Angelicus; qui in responsione ad argumentum S. Anselmi, postquam negavit notionem entis perfectissimi, seu quo maius excogitari non potest, esse primam et communissimam in mente hominum; sic prosequitur: « Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus*, significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo maius cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur quod intelligat id quod significatur per nomen esse in rerum natura sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid, quo maius excogitari non potest, quod non est datum a ponentibus Deum non esse 2. » Sed de hac re fusius loquemur inferius in obiectione quarta, cum solvemus triplex argumentum, quod supra commemoratum est.

1 *Summa th.* 1. p. q. 2. a. 2.

2 *Summa th.* 1. p. q. 2. a. 1. ad 2.

Soluntur difficultates.

6. *Obiic.* I. Illud, in quo alia omnia perspicimus, est per se immediate perspectum. Sed omnia etiam nunc in Deo perspicimus. Ergo etiam in hac vita Deus est a nobis immediate perspectus. Minor autem sic probatur ex S. Augustino : *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico ; ubi, quaeso, illud videmus ? Non ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate* 1.

Resp. Huic difficultati sic acute respondet S. Thomas : « Omnia dicimur in Deo videre et secundum ipsum de omnibus iudicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et iudicamus. Nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quaedam est divini luminis ; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et iudicare in sole, idest per lumen solis. Unde dicit Augustinus : *Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur* 2, videlicet Deo. Sicut ergo, ad videndum aliquid sensibiliter, non est necesse quod videatur substantia solis ; ita ad videndum aliquid intelligibiliter non est necessarium quod videatur essentia Dei 3. » Iuxta quam doctrinam sic dialectice distingues : Illud, in quo alia omnia perspicimus, tamquam in objecto cognito, est per se immediate perspectum, *concedo* ; illud in quo alia perspicimus, tanquam in principio cognitionis, *nego*. Iam vero Deus est id, in quo pro praesentis vitae statu omnia perspicimus non primo, sed secundo tantum modo ; atque ita intelligi debet testimonium S. Augustini.

Obiic. II. Saltem idea Dei debet admitti tamquam innata et ab ipso Deo nobis infusa, ut volebat Cartesius : tum quia dicit Damascenus eam nobis naturaliter esse insertam 4 ; tum quia secus

1 *Confessionum* l. 12. c. 25.

2 *Soliloquiorum* l. 1. c. 3.

3 *Summa th.* 1. p. q. 12. a. 11. ad 3.^{um}

4 *De Fide Orthodoxa* l. 1. c. 1.

illa idea esset opus activitatis nostrae, atque ita nos contemplan-
do Deum, contemplaremur aliquid a nobis effectum.

Resp. Damascenus non aliud intellexit, nisi quemque vi natu-
rae in Dei cognitionem erumpere, et quidem facillime; propterea
quod intuenti mundum Deus illico manifestatur sub notione pri-
mae causae. Eodem modo explicandae sunt consimiles loquendi
formae aliquorum Patrum; qui, ad rem quod attinet, omnes
omnino miro consensu Deum nonnisi e rebus creatis ratiocinando
cognosci asseverarunt. Id scripta Patrum sincere et non praeiudi-
cata opinione consulenti manifestissime patet.

Ad rationem vero, quae additur, fatemur quidem nos ideam
Dei e consideratione creaturarum ope abstractivae virtutis exscul-
pere. Id expresse docet S. Thomas sic inquires: « Cognitione Dei,
ad quam homo naturaliter pervenire potest, est ut cognoscat
ipsum per formam intelligibilem, quae lumine intellectus agentis
est a sensibilibus abstracta 1. » At inde minime sequitur incommo-
dum quod obijciunt. Nam nos in cognitione directa non contem-
plamur ideam sed objectum, quod per ideam repraesentatur et
cuius intellectualis similitudo mentem informat. Creaturae vero,
hoc ipso quod a Deo sunt, sponte sua Deum patefacere gestiunt
confluente. *Sic caeli enarrant gloriam Dei 2, et invisibilia ipsius
per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur 3.*

Ceterum, incommodum illud, si vere subsisteret, per ideam in-
natam Dei minime declinaretur. Nam, nisi in Ontologismum rela-
bi volumus; idea, quae nobis a Deo infunderetur, semper aliquid
creatum foret. Quare etiam tunc dici posset, nos per illam con-
templari non Deum sed rem creatam. Parum autem refert quod
ad illius productionem sola virtus divina sine ministerio virtutis
nostrae accedat; sicut pro natura alicuius plantae ex. gr. parum
refert quod condatur a solo Deo, vel a Deo fiat mediis causis se-
cundis ab ipsomet ordinatis. Non enim productionis modum sed
substantiam ipsam rei obiectio respicit. Sive autem a solo Deo

1 *Qq. disp. Quaestione De Cognitione Angelorum a. 3.*

2 *Psalmus 18.*

3 *Ad Romanos c. 1.*

creetur, sive efficiatur quidem a Deo (nam Deus ad omnia concurrat) sed cooperante virtute intellectuali, ab ipso Deo nobis indita; idea, de qua agitur, finita semper et creata realitate constabit. Quare aut admittendus est purus Ontologismus, cum omnibus suis consecrariis, utcumque a ratione et experientia alienis; aut permanendum est in doctrina S. Thomae, quod ad Dei cognitionem a rebus creatis assurgimus. Reliqua, quae afferuntur ad alterutrum systema mitigandum, figmenta sunt, incassum excogitata.

Obiic. III. Deum esse, est per se notum. Nam Deus est ipsa veritas; atque veritatem esse ne scepticus quidem negare potest, quin ipsa sua negatione concedat.

Resp. *Distinguo*: Deus est ipsa veritas per se subsistens, *concedo*; abstracta et communis rebus omnibus, *nego*. Pari modo *distinguo* alteram propositionis partem: Veritatem abstractam et communem ne scepticus quidem negare potest, *concedo*; per se subsistentem, *nego*.

Deus non modo est veritas, sed est summa et prima veritas, a qua cetera omnia suam veritatem derivant, tamquam ab efficiente et exemplari causa. At non idcirco confundendus est cum veritate universali, quam vi abstractionis consideramus in communi, hoc ipso quod vi abstractionis apprehendimus ens indeterminate sub nuda ratione entis, quin cogitemus utrum increatum sit an creatum. Haec posterior tantum veritas, dum praesentem vitam agimus, immediate et per se resplendet menti nostrae; ad primam nonnisi ope ratiocinationis attollimur.

Obiic. IV. Dei existentia optime demonstratur *a priori*, seu, ut aliis loqui placet, *a simultaneo*: evidenter enim eruitur ex mera notione, qua Deum nobis repraesentamus. Et sane sumatur in primis argumentum S. Anselmi, quod sic se habet:

Nomine Dei significatur id, quo maius cogitari non potest. Atqui maius est quod est in intellectu et re, quam quod est in intellectu tantum. Ergo Deus est etiam in re, seu existit ¹.

¹ *Proslogio* c. II.

Si hoc non arridet, en argumentum Cartesii. Quidquid in idea clara et distincta obiecti alicuius continetur, affirmandum de ipso est. Atqui in idea entis summe perfecti continetur existentia, secus non esset eiusmodi. Ergo ens summe perfectum revera existit 1.

Si hoc etiam non placet, accipe argumentum Leibnitii. Possibile est Deum exsistere, nulla siquidem in hoc involvitur repugnantia. Sed si Deus possibilis est, existit; existentia enim in ipso cum possibilitate confunditur. Ergo Deus reapse existit 2.

Resp. Ex iis, quae superius in fine tertiae thesisi innuimus, facile petitur solutio.

Ad probationem igitur generalem, existentia evidenter eruitur ex notione ipsa, qua Deum nobis repraesentamus, *distinguo*: Existentia tantum apprehensa et in sola mente designata, *concedo*; existentia realis et actu extra mentem exercita, *nego*. Haec distinctio applicetur gradatim tribus propositis argumentis.

Ad primum: *Distinguo*: Nomine Dei significatur id, quo maius cogitari non potest, in mero ordine essentiae idealiter conceptae, *concedo*; in ordine non solum essentiae, sed etiam existentiae realis, *subdistinguo*, si iam ante notum sit Deum exsistere, *concedo*, si hoc nondum innouit, *nego*.

Ad secundum pariter *distinguo*: In idea entis summe perfecti continetur existentia, ut apprehensa et mente tantum designata, *concedo*; ut realis et actu extra mentem exercita, *subdistinguo*: si ens summe perfectum praesumitur ut iam existens, *concedo*; secus, *nego*.

Ad tertium item *distinguo*: Existentia in Deo cum possibilitate confunditur, a parte rei *concedo*; in nostra conceptione, *subdistinguo* existentia quoad sui rationem apprehensa et mente tantum designata, *concedo*; existentia ut realis et extra mentem actu exercita, iterum *distinguo*, postquam Deum exstare cognovimus, *concedo*; antequam id cognoverimus, *nego*.

1 *Princip. Philos.* p. 1. c. 14.

2 *De la demonstration Cartesienne de l'existence de Dieu.* Operum t. 2. p. 234.

Ipsa existentia potest dupliciter considerari, nempe ut mente tantum apprehensa ac mentis conceptu designata, et ut realis atque actu extra mentem exercita. In primo casu mere intelligimus quid sit exsistere; in secundo, aliquid vere hanc existentiam in se et extra conceptum nostrum possidere conspiciamus. Sic optime cogitamus alios mundos existentes; et tamen optime intelligimus id non sufficere ad ipsorum realem existentiam affirmandam. Existentia enim illa, quae in eorum conceptu includitur, est mere apprehensa et solo actu mentis exsculpta; quae proinde quoad reale sui exercitium, in se et extra conceptum, habet valorem dumtaxat hypotheticum. Sic accidit in praesenti. Cum non supponitur ut iam nota Dei existentia, quaecumque notio assumatur divinae naturae, ad merum ordinem essentiae spectabit; in eaque includi poterit ipsa existentia, at quoad rationem sui idealem inspecta, non vero quoad exercitium reale extra mentem. Quoad hunc statum res manet hypothetica, et demonstratione indiget. Hinc cum dicitur: Deus concipitur ut ens summe perfectum, sensus est: Deus concipitur ut ens, quod, si existit, debet existere ut ens summe perfectum. Cum dicitur: nomine Dei significatur id quo maius cogitari nequit, sensus est: nomine Dei significatur ens quod, si existit, existit ut ens supremum et maximum inter omnia quae cogitari possunt. Cum dicitur: in Deo existentia cum possibilitate confunditur, sensus est: si Deus existit, existit non per actum additum essentiae, sed ipsa eius essentia unum idemque erit cum existentia. Sed in his omnibus propositionibus semper necesse erit ut hypothesis convertatur in thesim et Deum sic conceptum vere exstare monstretur; quod non fit nisi ratiociniis *a posteriori*, nimirum ex effectibus.

ARTICULUS II.

De demonstratione existentiae divinae.

7. Ex iis, quae de mundo in Cosmologia explanavimus, abunde haec veritas innotescit. Ultima enim conclusio, ad quam mundi characteres nos adduxerunt, haec fuit: mundum non ali-

ter explicari posse, nisi per creationem a Deo. Verum id minime vetat ne hic, tanquam in proprio loco, veritatem tanti momenti fusiore ratiocinatione confirmemus. Ut autem a recepto more non discedamus, triplici utemur argumentorum genere : iis , quae a natura ipsa rerum creatarum sumuntur, et metaphysica audiunt ; iis, quae mirificus plane mundi ordo suppeditat , et physica nominantur ; denique iis , quae unanimis et constans gentium consensio praebet, et moralia nuncupantur.

PROPOSITIONES.

8. PROPOSITIO 1.^a *Exsistentia Dei evidenter demonstratur argumentis metaphysicis.*

Probatur. Deum esse in primis demonstratur sub conceptu *primae causae improductae*. Permulta enim extra nos exstare, sensus evidentissime referunt ; nos vero ipsos in exsistentibus esse perspicuo elucet conscientiae testimonio. Cum itaque utraque haec rerum genera a se esse non possint (quippe in se rationem sui sufficientem non continent et mutabilia sunt et limitibus circumscripta) ; causam a se distinctam rationemque aliquam efficientem exquirunt ¹. Fieri enim nequit ut aliquid e nihilo exoriat, sine ulla causa. Iam vero quaeritur num causa eiusmodi infecta sit, an aliunde manaverit. Si primum ; habemus quod volumus, exstare nempe Deum sub conceptu causae , quae ab alio exsistentiam non receperit, sed suae naturae vigeat necessitate. Sin vero assumitur alterum , nodus nec solvitur nec praeciditur. Nam haec causa, si et ipsa producta dicitur, causam sui denuo postulabit, eritque veluti *conditionatum* aliquod, cuius exsistentia ex *conditionis* , quam includit, exsistentia pendet. Atque cum id de causa quavis, quae contingenter et vi alterius exsistit, dici debeat ; necesse omnino est ut tandem aliquando ad causam aliquam ascendamus, cuius exsistentia independens plane sit et necessaria, nec praeuntem ullam conditionem postulet.

¹ Vide *Cosmologiam* cap. 1. a. 1.

Atque haec tam perspicua ratiocinatio contra ipsos valitura est idealistas ; qui, cuiusque generis sint tandem, certe existentiam subiecti cogitantis et cogitationis , quae ipsum afficiat, diffiteri non possunt , nisi in delirantium prorsus numero haberi velint. Hac itaque concessa existentia, quam cum Deo confundi non posse ex pantheismi refutatione colligitur ; tota , quam explevimus, ad Deum evincendum redintegratur ratiocinatio.

Deinde, supremi Numinis existentia demonstratur sub conceptu *summi entis imparticipati*. Nam , ut claret, existunt entia , quae realitatem non plene possident , sed determinata ratione participant. Sic exstamus nos, qui certe quibusdam valde angustis perfectionis terminis definimur ; exstant corpora, quae omni ex parte confiniis coërcentur. At vero quidquid finitum est, rei aliunde derivatae notionem sibi implicat et relationem includit ad principium aliquod, unde originem duxerit ; eo ferme pacto quo rivulus ordinem involvit ad fontem , a quo scaturiit. Ergo detur oportet ens aliquod omnino praecellens, quod perfectionem non aliunde receptam , sed sponte insitam et a se habeat sine limitibus, et ex quo reliqua omnia veluti derivationes quaedam repetantur et dimanent.

Denique, ne in longum abeamus, probatur Dei existentia sub conceptu *primi moventis immobilis*. Nam mutationem esse in rebus nemo non videt ; idque in ordine tum corporum, tum spirituum. Mutatio autem in hoc consistit, ut de potentia gradus fiat ad actum ; qui sane transitus perfici nequit, nisi vi entis quod iam sit in actu. Actus enim absolute praecedat potentiam, ex eiusque influxu et efficacitate oritur ut potentia compleatur. Ergo universa rerum mutatio , generatim inspecta , explicari nequaquam potest , nisi admittatur Ens quoddam prorsus in actu , quod immediate vel mediate res alias omnes, quae mutantur, pro singularum conditione, ad actum moveat. Ipsum vero , cum ita sit in actu, ut nullo modo sit in potentia, moveri nequit sed in plena propriae actualitatis possessione conquiescit ; siquidem quidquid movetur, est prius in potentia ad id ad quod movetur.

Deus igitur exstat, sive rationem *primae causae improductae*, sive rationem *summi entis imparticipati*, sive rationem *primi moventis immobilis* consideremus.

9. PROPOSITIO 2.^a *Exsistentia Dei evidenter demonstratur argumentis physicis.*

Probatur. Ad argumenta physica devenientes tot in eo genere afferre possemus, quot sunt entia organica praesertim et animata quae mirabili structura, quam habent, supremum quemdam opificem et sapientissimum manifestant. Atque id plerique philosophi factitarunt, qui vel ex plantarum, vel ex corporis humani, vel etiam ex solius oculi aut cerebri aut manus miro artificio supremi Artificis exsistentiam demonstrarunt. Immo in sola materia bruta sistentes veritatem hanc saepe derivarunt vel ex pluviae aut grandinis aliarumque meteorarum generatione, vel ex chrystallorum mira compagine aut astrorum dispositione et cursu. Nos tamen compendio studentes haec singula non consecrabimur; sed generatim ex ordine mundi ad id praestandum enitemur. Ac sane quem non movet in tanta rerum discrepantium multitudine mirificus ille concentus, quo suis quaeque locis accommodantur, in proprios spectant fines, constantibus legibus in suis motibus temperantur, idoneis ad suos usus mediis sunt instructa, inter se mutuo ita nectuntur, ut in tam magna contrariarum rerum varietate omnia ad communem quemdam finem optime conferant? Nonne haec, quorum contemplatio sapientes omnes maximo stupore percellit, potentissimum quemdam artificem et summa sapientia praeditum, qui ea disposuerit ac regat, aperte declarant?

Apposite Tullius, cuius sexcenta loca proferri possent: « Quis enim, ait, hunc hominem dixerit, qui cum certos caeli motus, tam ratos astrorum ordines, tamque omnia inter se connexa et apta videri, neget in his ullam inesse rationem eaque casu fieri dicat, quae quanto consilio gerantur nullo consilio assequi possumus? An cum machinatione quadam moveri aliquid videmus, ut sphaeram, ut horas, ut alia permulta, non dubitamus quin illa opera sint rationis; cum autem impetum caeli admirabili cum celeritate moveri vertique videamus, constantissime conficientem

vicissitudines anniversarias cum summa salute et conservatione rerum omnium ; dubitemus quin ea non solum ratione fiant sed etiam excellenti quadam divinaque ratione ? Licet enim iam, remota subtilitate disputandi, oculis quodammodo contemplari pulchritudinem rerum earum, quas divina providentia dicimus constitutas. Ac principio terra universa cernatur, locata in media mundi sede, solida et globosa et undique ipsa in sese nutibus suis conglobata, vestita floribus, herbis, arboribus, frugibus; quorum omnium incredibilis multitudo insatiabili varietate distinguitur. Adde huc fontium gelidas perennitates, liquoresque per lucidos amnium, riparum vestitus viridissimos, speluncarum concavas altitudines, saxorum asperitates, impedientium montium altitudines, immensitatesque camporum : adde etiam reconditas auri argentique venas infinitamque vim marmoris. Quae vero et quam varia genera bestiarum vel cicurum vel ferarum ! qui volucrum lapsus atque cantus ! qui pecudum pastus ! quae vita silvestrium ! Quid iam de hominum genere dicam ? qui quasi cultores terrae constituti non patiuntur eam nec immanitate belluarum efferari nec stirpium asperitate vastari ; quorumque operibus agri, insulae, littoraque collucent, distincta tectis et urbibus, quae si ut animis, sic oculis videre possemus, nemo cunctam intuens terram de divina ratione dubitaret. At vero quanta maris est pulchritudo ! Quae species universi ! Quae multitudo et varietas insularum ! Quae amoenitas orarum et littorum ! Quot genera quamque disparia, partim submersarum, partim fluitantium et innantium belluarum, partim ad saxa nativis testis inhaerentium ! Ipsum autem mare sic terram appetens littoribus alludit, ut una ex duabus naturis conflata videatur etc. 1. »

Atque reliqua deinceps, quae ad aërem et caelum pertinent pergit recensere, quorum spectaculum dum non minus admiratione, quam oblectatione rapit, ad supremam aliquam eamque sapientissimam agnoscendam causam prorsus adigit. Profecto plus rationis ad artificiosum aliquid excogitandum conficiendumque,

1 *De natura Deorum* l. 1. c. 28.

quam ad intelligendum requiritur. Si igitur in mundo tantarum tamque dissimilium rerum ornatus et ordo vix summorum sapientium intelligentia percipi vel minima ex parte potest; quid de mente illa cogitandum est, quae eadem haec invenit et ordinavit?

Praeterea si longe minora et minus operosa nonnisi a magna quadam ratione proficisci potuerunt, qualia sunt ex. gr. poëma Virgilii, tragoediae Sophoclis, navigiorum struendorum inventio, atque alia generis eiusdem; quid de mundo dicendum erit, quo non modo immenso intervallo opera maiore arte confecta, sed ipsi artificiosorum operum artifices continentur? Profecto haec non qualemcunque intelligentiam sed divinam plane et infinitam patefaciunt. Quod quidem perspicuum fiet magis, si consideretur ordinis huius constantia in tanta rerum varietate, mutatione, et virium contrariarum pugna. Ut enim supremus opifex hunc nunquam labefactandum ordinem institueret, debuit sane omnes qui futuri essent eventus et varietates, quae sequi potuissent, internoscere. Id enim necesse erat, ut ordo eiusmodi compingeretur, qui nullo causarum concursu aut rerum mutatione everti posset vel perturbari. At vero hoc infinitam scientiam in conditore exigebat; siquidem fine caret numerus mutationum aut vicissitudinum, quae constituto ordini adversari potuissent.

10. PROPOSITIO 3.^a *Exsistentia Dei evidenter demonstratur argumentis moralibus.*

Probatur. De supremi Numinis exsistentia tam plena humani generis exstat auctoritas, ut nihil sane in hoc genere firmitus considerari possit. In ea enim adstruenda unanimiter consenserunt quotquot sunt aut fuere populi, sive culti sive barbari. Quare Plutarchus: « Si terras obeas, invenire possis urbes muris, litteris, legibus, domibus, opibus, numismate carentes, gymnasiorum et theatrorum nescias; urbem templis Diisque carentem, quae precibus, iureiurando, oraculo non utatur, non bonorum causa sacrificet, non mala sacris avertere nitatur, nemo unquam vidit 1. » Seneca autem: « Multum dare solemus praesumptioni

1 *Adversus Coloten.*

omnium hominum; et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri; tamquam Deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de Diis opinio est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos Deos esse credat 1. »

Quae mirabilis plane gentium consensio ex eo profecta videtur, quod istiusmodi veritas ex primis rationis principiis et rerum, quae sentiuntur, aspectu, nullo ferme negotio derivetur. Atque haec in animis populorum tam alte insedit sententia, ut licet perditii quidam homines nullum non moverint lapidem, ut eam eriperent; nunquam tamen perficere potuerunt, ut una saltem gens aut civitas in tam nefariam impietatem adduceretur. Adeo prae illorum fraude, naturae bonitas valuit. Quod factum admiratione est dignum. Nulla enim extitit quibusque temporibus tam stulta opinio, quae si eloquentes nacta fuerit patronos, quamplures non ceperit asseclas, praesertim si cupiditatibus liberas habenas permetteret. At vero fovendae cupiditati nulla accommodatior doctrina videtur, quam quae divinitatem e medio pellit: nec tamen unquam persuaderi hominibus potuit.

Nec vero populares tantum et indoctos persuasio Dei existentis sibi vindicat fautores, sed etiam, immo maxime, sapientes viros omnium aetatum et in quavis scientia praestantes. Consule poëtas, oratores, historicos, physicos, philosophos, iuris consultos, theologos, et generatim quotquot cultura mentis et naturae notitia excelluerunt; omnes, paucissimis et inferioris tantum subseclii exceptis, in admittenda et tuenda Divinitate una prorsus mente invicem consensere. Iure igitur optimo consensus hic toti generi humano adscribendus est. Hinc sponte sua haec efflorescit ratiocinatio: Effectus communis, constans, ineluctabilis, causam exopscit communem, constantem, absolute necessariam. Atqui causa eiusmodi alia esse non potest, nisi natura. Ergo perpetuus et unanimis gentium in Divinitate agnoscenda consensus ex na-

1 *Epist.* 117. Consuli possunt hac de re tum egregium opus IOANNIS LUDOVICI FABRICII, cui titulus: *Apologia Generis humani adversus accusationem atheismi*; tum dissertatio WOLFFII de falso suspectis de atheismo.

tura proficiscitur. At vero naturae testimonium, nisi scientia omnis funditus everti velit, firmissimum est et ab errore omnino vacuum. Ergo supremi Numinis existentia in certissimorum numero haberi debet. In re itaque, tam manifesta et confessa apud omnes, ultra nequitiam immorabimur, sed omnia velut in summam conferentes cum Tullio concludemus: « Si ratio mecum facit, si eventa, si populi, si nationes, si graeci, si barbari, si maiores etiam nostri, si denique hoc semper ita putatum est, si summi philosophi, si poëtae, si sapientissimi viri, qui respublicas constituerunt, qui urbes condiderunt: an dum bestiae loquantur expectamus, hominum consentiente auctoritate contenti non sumus 1? »

Solvuntur difficultates.

11. Principio Kant Dei existentiam etsi postulatum quoddam rationis practicae, morali fide credendum esse concedat; tamen ad theoreticam rationem quod attinet, ratiocinando evinci non posse contendit. Ait enim tria esse posse argumentorum genera, quae pro Dei existentia ex ratione speculativa promantur. Unum, quod ex contingentia mundi et lege causalitatis deducitur, et *cosmologicum* vocat. Alterum, quod ex ordine universi Deum infert, et *physicotheologicum* appellat. Tertium, quod ab idea summi Numinis eiusdem existentiam deducit, et *ontologicum* dicit. Horum vero nullum metam attingere ait. Ergo, concludit, ratio theoretica incassum pandit alas, ut ultra mundum sensibilem transvolet 2.

Et sane ad argumentum ontologicum quod pertinet, variis rationibus ostendit non posse existentiam ex possibilitate deduci. Argumentum vero cosmologicum in ontologicum refundi asserit. Eo enim, statuta semel existentia entis necessarii, continuo ad eius infinitatem ostendendam fit transitus, habeturque proinde haec propositio: *ens necessarium est infinitum*. Haec vero sic con-

1 *De Divinatione* l. 1. c. 39.

2 *Critica Rationis Purae*. Dialect. Transcendent. l. 2. c. 3. sec. 3.

verti potest iuxta dialecticos : *infinitem est ens necessarium* , seu *existit necessario*. At in postrema hac propositione existentia ex entis necessarii notione deducitur. Ergo argumentum cosmologicum in ontologicum tandem resolvitur. Praeterea lex causalitatis nonnisi regulam quamdam suppeditat phaenomenorum , et ordinem dumtaxat subiectivum respicit. Cum igitur ad existentiam inferendam assumitur, principium *regulativum* in *constitutum* transmutatur ; hoc autem subreptio quaedam mentis est et fallacia. Tandem argumentum physicotheologicum non plus roboris retinet. Nam in primis ex rerum ordine finiumque contextu existentia tantum causae alicuius illi accommodatae inferri potest, non vero certae cuiusdam et quidem infinitae intelligentiae. Deinde ea ratiocinatio ex analogia quorundam naturae effectuum, qui arte humana perficiuntur quique intelligentiam postulant, ad idem de mundo inferendum argumentatur. Verum id effici nequit ; siquidem mundi non omnes partes, et causas perspectas habemus. Discursu igitur illo ab effectione causarum nobis nota ad obscuras et non notas explicandas pergimus. Denique qui eo utuntur argumento , ab experientia quidem exordium sumunt ; deinceps vero ipsam deserunt ut ad ens necessarium progrediantur, ex quo solius rationis purae adminiculo infinitam eius perfectionem inferunt. Ergo hi etiam argumentum physicotheologicum in ontologicum convertunt ; cui primum ad introductionem dumtaxat quamdam inservit.

Resp. Largimur Kantio quae contra argumentum ontologicum affert, quod forte aptius appellatur *a priori*. Hoc enim revera fallaciam non levem offendit, propterea quod ex ordine ideali ad realem transilit. In idea enim entis summe perfecti existentia tantum idealis continetur ¹. Quod si ea notione realis etiam existentia includi velit, tunc ens illud in statu reali iam esse supponitur, ac proinde manifesta fit principii petitio. At vero vehementer negamus argumentum cosmologicum in ontologicum refundi. Maxima enim utriusque est differentia. Cosmologicum enim non

¹ Vide quae diximus articulo primo n. 6. *Obiic.* IV.

ex idea aliqua, sed ex reali existentia entium contingentium, sensibus vel conscientia perceptorum, existentiam supremæ causæ per se exstantis deducit, propter connexionem quam inter effectum et causam intercedere necesse est. Quare principiorum, quibus innititur, alterum in existentia reali entium creatorum, alterum in effato causalitatis situm est. Quamobrem non ratiocinatione *pura* sed *mixta* continetur; et, quod consequens est, tantum differt ab argumento ontologico, quantum argumentatio, quæ circa realitates exercetur, differt ab ea quæ in solis ideis vertitur.

Nec obest quod, existentia entis necessarii sic demonstrata, ad ceteras eius derivandas perfectiones, ex. gr. infinitatem, fiat gradus. Optime enim, postquam exstare aliquid probatum est, a conditione naturæ ipsius, quæ eiusdem idea continetur, cetera eius attributa deduci possunt. Quæ quidem attributa in tantum ut realia cognoscuntur, in quantum antea subiectum, ad quod pertinent, reale esse monstratum est. Quare propositio illa *ens necessarium est infinitum*, vel *infinitum est ens necessarium*, non vi sua sed vi superioris ratiocinationis iam factæ ad realem ordinem pertinet.

Lex vero causalitatis, ut cetera rationis principia, non subiectiva est, sed maxime obiectiva. Enuntiat enim generatim non posse effectum gigni sine causa; atque ideo, data serie *conditionum* quorundam, dari oportere *absolutum* aliquod, ex quo series illa tandem pendeat. Id autem non apparentias respicit, sed intimam obiectorum naturam; nec ideas subiective inspectas moderatur, sed obiectivas earum rationes gubernat.

Argumentum physicotheologicum non minus certum haberi debet. In primis enim sic a nobis propositum est, ut artificem mundi et ordinatorem non quemcumque convinceret, sed talem, qui infinita polleat intelligentia. Deinde etiamsi id non faceret, tamen ad refellendos atheos oppido sufficeret, qui Deum idcirco inficiantur, quia ex fortuna et casu mundi dispositionem repetunt. Postremo, ut in Cosmologia explicatum est, mundus hoc ipso quod artifice indiguit, a quo ordinem formamque susciperet; a se esse

nequaquam potuit. Quod enim est a se, actioni alterius agentis subiacere nequit, cum nulli contingentiae possit esse obnoxium. Quare argumentum, ex ordine universi desumptum, etsi proxime intelligentiam tantum mundi ordinatricem generatim inferat, tamen mediate saltem existentiam quoque entis necessarii, quod mundum condiderit, demonstrat. Atque hoc quantum ad primam obiectionem attinet, quae adversus argumentum eiusmodi a Kantio facta est.

Quoad alteram vero reponimus, rationem ex ordine mundano desumptam non analogia niti operum humana arte factorum, sed evidendi hoc rationis principio: *ordinem nonnisi ex intelligentia proficisci*. Hoc autem maxime perspicuum est; siquidem effectus superare causam nequit; quod profecto contingeret, si temeritas, quae in negatione sapientiae et ordinis sita est, sapientiam et ordinem efficeret. Denique, quod deinceps ex notione entis necessarii eius infinitatem a priori inferamus, id minime ostendit nos ad argumentum ontologicum confugere, quemadmodum supra declaratum est satis.

Obiic. II. Prima veritas demonstrari nequit. Sed Deus est prima veritas. Ergo demonstrari nequit.

Resp. Haec obiectio non Dei existentiam impetit, sed eam esse veritatem per se notam inferret. Nihilominus quoniam id etiam falsum est, reponimus Deum esse quidem primam veritatem, at quoad obiectivam rerum existentiam, non vero quoad ordinem cognitionis nostrae. Non enim ex contemplatione Dei ad ceteras veritates descendimus, sed contra ex aliis veritatibus ante notis ad Dei cognitionem assurgimus. Iam vero, etsi quod primum est in ordine cognitionis demonstrari nequeat, sed cetera potius per ipsum demonstrantur; tamen quod primum est in ordine existentiae, et nobis immediate non innotescit, optime ex ante notis demonstratur. At ratiocinatione *a posteriori*, ut aiunt, non *a priori*, quae per causas rem probat.

Obiic. III. In Deo existentia confunditur cum essentia. Sed Dei essentia inaccessa nobis est. Ergo etiam existentia.

Resp. Elsi exsistentia Dei physice, seu secundum rem, cum divina essentia confundatur, oppido tamen ratione distinguitur. Hinc optime possumus illam attingere; quin hanc dignoscamus. Qua in re observandum est cum S. Thoma, quod ut demonstratio de exsistentia rei alicuius instruatur, satis est definitio nominalis, quae obiectum utcumque designet, quamvis eius naturam non explicet. « Ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quaestio *quid est* sequitur quaestionem *an est*. . . . Unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio quid significet hoc nomen Deus 1. » Quamvis id quoque falsum est, Dei naturam prorsus esse nobis imperviam. Nam quamquam illam non comprehendamus, satis tamen percipimus quoad praecipuas perfectiones, quae naturali lumine patefiunt; quemadmodum ex iis, quae deinceps dicturi sumus, perspicuum erit.

Obiic. IV. Inter Deum et res creatas nulla est proportio. Ergo nequimus ex his ad illum assurgere; praesertim cum demonstratio ex necessariis procedere debeat, creaturae autem sint contingentes.

Resp. *Distinguo*: Inter Deum et res creatas nulla viget proportio realitatis, *concedo*; nulla viget proportio dependentiae et habitudinis, *nego*.

Etsi creata entia, quantumvis aucta, nunquam ad aequandam vel proxime attingendam divinitatem deveniant; tamen eiusmodi sunt, ut a Deo susceperint quidquid habent, ac proinde ab ipso tamquam a causa dependent. Id autem plene sufficit, ut Dei exsistentia ex iis inferatur. « Per effectus non proportionatos causae non potest perfecta cognitio de causa haberi; sed tamen ex quocumque effectu potest manifeste nobis demonstrari causam esse, ut dictum est. Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfecte possimus eum cognoscere secundum suam essentiam 2. » Demonstratio vero nili

1 *Summa th.* 1. p. q. 2. a. 2. ad 2.^m

2 S. THOMAS loco citato ad 3.^m

debet necessariis non quoad existentiam, sed quoad inferendi vim; idest assumere debet praemissas certas et evidentes, quae saltem hypotheticam necessitatem habeant. Creaturae autem, ut contingentes, tamen iudicia certa et evidentiæ præbent, et hypothetica necessitate donantur; siquidem dum sunt, nequeunt non esse.

Obiic. V. Ad effectum finitum producendum causa finita et contingens sufficere potest. Ergo, cum mundus sit ens finitum; ex eius effectione nonnisi causa finita et contingens inferenda est.

Resp. Effectui finito et contingenti sufficere potest causa finita et contingens, in ordine causarum secundarum, *transeat*; in ordine causae primæ, *nego*.

Res finita et contingens, si non de nihilo condenda sit, optime potest a causa finita pariter et contingente proficisci. At tanquam a causa secunda; quae nimirum subaudiat causam primam, eiusque concursu et motione operetur. Causa autem prima nequit esse nisi ens necessarium et infinitum; cum nequeat existere nisi per se, et limites a se abiiciat, quemadmodum infra videndum erit.

Obiic. VI. ex Bayle. Argumentum, ex communi consensu generis humani desumptum, pro Dei existentia minime valet. Nam in primis consensus hic certus non est; cum non omnes populi nobis comperti sint, neque an semper ita senserint nobis constet. Deinde, multi sunt populi et philosophi, qui in atheorum numero fuisse dicuntur. Denique opinio Numinis ortum ducere potuit ex ignorantia causarum naturalium, vel ex sacerdotum aut legislatorum fraude, vel ex educatione aut timore quodam naturali.

Resp. Populos generatim, quotquot innotuerunt, in adstruenda divinitate mirifice consentire, explorata et manifesta res est. Et sane de antiquis nationibus perspicuum est ex iis, quae antiquissimi scriptores et de populorum moribus peritissimi retulerunt: cuiusmodi sunt Homerus, Herodotus, Plato, Aristoteles, Cicero, Plutarchus, Maximus Tyrius, Epictetus, alique. Constat

etiam ex monumentis, quae de ipsis supersunt, et linguarum consideratione; quorum prima divinitatis persuasionem et cultum clarissime manifestant; secundae vero vocabulis Numen et religionem significantibus nusquam carent. Quod si aliquae gentes atheae nominatae sunt; id non quia nullum agnoscerent Deum dictum est, sed quod pessime viverent efferalisque moribus uterentur, vel etiam quia communes reliquorum populorum Deos non admitterent. Sic, ut aliquod exemplum afferam, Iudaei, quia idola non colebant, *gens contumelia numinum insignis* a Plinio dicti sunt. Sic etiam Christiani, quia falsos Deos abiiciebant, athei saepe ab ethnicis vocabantur, teste Arnobio et Minutio Felice. De nationibus vero recentius detectis adeo in praesenti certa res est, ut pluribus confirmari non egeat. Quod si viatores nonnulli gentes aliquas Dei notitia destitutas se reperisse narrarunt, hoc ex imprudentia eorundem et temeritate processit, quatenus eorum populorum moribus non rite examinatis, quin etiam sermonis, quo illi utebantur, ignari, falsa pro veris retulerunt. Quare qui eorum in praesenti auctoritate confideret, contemptum non levem sibi crearet, ob tantam, quae nunc viget, geographiae lucem et commercii amplitudinem ac facilitatem. Consensione autem tot notorum populorum firmata, facile ad reliquos, qui forte nondum comperti sunt, aut ante extiterunt, illatio transfertur. Natura enim semper et ubique eadem est; consensus vero eiusmodi non nisi a natura proficisci potest, cum communis sit et constans et a rationis principiis non infirmetur sed confirmetur. De philosophis denique, qui atheismum professi esse dicuntur, saepe haec nota illis inusta est, quia spretis Dii popularibus unum supremum Numen agnoscebant. Sic Socrates damnatus est morte, et Aristoteles a consimili supplicio fuga se eripuit. Quod si nonnulli inter veteres aut recentiores atheismo adhaeserunt; hi comparatione eorum, qui contrariam sententiam propugnarunt, sive numero sive sapientia pro nihilo haberi possunt; nec ipsorum exceptio ad tam plenum tamque unanimem generis humani consensum debilitandum valet.

Reliqua demum, quae addebantur, non minus futilia sunt. Etenim si ignoratio causarum naturalium opinionem divinitatis ingenerasset; eo haec decresceret, quo illa augetur. At contrarium constanter contingere certum est. Quo enim diligentius naturam contemplamur, eo vividius supremi Numinis existentia clarescit. Sacerdotes autem et legum latores huic opinioni originem dare non potuerunt: siquidem sacerdotum institutio opinionem divinitatis colendae subaudit; legislatores autem, ut opinione hac uterentur, eam iam apud populos vigere praesumebant. Sic etiam educatio ut eam in filiis gigneret, iam ante in parentibus exstare postulabat; et cum res nimis varia esset, in hoc uno constans et uniformis esse non poterat. Denique tantum abest ut timor Deos fecerit, ut atheos potius fecisse dicendus sit. Nam si rationis regula rem examinemus, apparebit profecto eos dumtaxat atheismum profiteri, quibus post obitum a Deo, potentissimo flagitiorum vindice, multum pertimescendum superest. Contra nemo bene moratus et honestus de existentia supremi Numinis sententiam non certissimam habet. Sed de atheismo aliqua separatim innuenda saltem sunt.

ARTICULUS III.

Quid sentiendum sit de atheis.

12. Athei ab α privativa et Θεός (Deus) idem sunt atque homines *sine Deo*, seu homines qui Dei cognitione privantur. Dividi autem possunt in practicos et theoreticos, atque iterum theoretici in negativos et positivos. Athei practici sunt, qui licet Deum non negent nec ignorent, tamen perinde vivunt ac si Deus non esset. Athei theoretici sed negativi sunt, qui licet ad adultam aetatem pervenerint et usu rationis gaudeant, tamen absoluta Dei ignoratione tenentur. Denique athei theoretici et positivi dicuntur, qui Deum non modo nesciunt sed audacter inficiantur. Quid de hoc triplici atheorum genere, exstarene possint et quo pacto, triplici propositione dicam.

PROPOSITIONES.

13. PROPOSITIO 1.^a *Nihil repugnat ut dentur athei practici.*

Probatur. Atheismus practicus, ut ex definitione constat, totus quantus est, in prava voluntate sedem habet. Atqui voluntas, utpote libertate praedita, cuilibet pravitati obnoxia est. Ergo nihil vetat homines reperiri, qui effraena cupiditate vitiis omnibus indulgentes, Deum nec diligant nec recogitent, ac proinde nulum religionis actum aut pietatis officium prosequantur.

Confirmatur experientia; quae docet, huiusmodi homines, fere belluino more viventes, plures paucioresve, pro civilis corruptelae varietate, in quavis mundi plaga putrescere.

14. PROPOSITIO 2.^a *Dari nequeunt athei negativi, seu homines adulti et sana mente fruantes, qui Deum prorsus ignorent.*

Probatur. Summi Numinis existentia quamvis per se nobis immediate non pateat; tamen ex primis rationis principiis ita facili ratiocinatione deducitur, ut diu nequeat homini non innotescere, utcumque scientia non sit excultus sed trutina tantum utatur naturali. Propensio enim tum subiectiva tum obiectiva ad hanc notitiam vehementer impellit; principium autem causalitatis, conspecto mundo, aliquam eius esse causam, quae producta non sit, necessario dictat. Notio igitur Dei existentis, sub vago saltem conceptu primae causae, homini ratione utenti deesse non potest.

Neque id de homine tantum dicimus, qui in statu domestico et civili sit constitutus; sed de homine etiam solitario et in sylvis vitam agente. Hic quoque si, absque ullo praesidio societatis, integra valetudine non modo corporis sed etiam animi ad aetatem adultam pervenerit (quae hypothesis metaphysica potius est quam physica); opinione saltem aliqua existentiae divinae carere non poterit. Ratio enim superius allata non e statu sociali aut alieno magisterio petita est, sed ex intima natura rationis; quae phaenomenorum per se patentium, nequit causam aliquam non inferre. Quodnam vero maius phaenomenum, quam ipse mundus, tanta rerum copia locuples, tanto collocationis ordine distributus,

tanta legum constantia temperatus? Haec hominem utcumque rudem ac barbarum aspectu ipso percellunt, ac rationis aciem necessario ad se convertunt.

Praeterea, homo hic, si mentis sanitate gaudet (in hac enim suppositione loquimur), reflexionem supra seipsum aliquando exercebit. Praesertim cum aliquo affectu vehementiore sollicitabitur, sive timoris, sive desiderii, sive spei; aut legis moralis interioris colloquentis imperio. Fieri autem non posse videtur, ut tunc, aliquo saltem confuso modo, non quaerat quid ipse sit, unde venerit, quo tendat; atque ita Deum coniciat sub relatione aut conditoris aut gubernatoris aut vindicis.

15. PROPOSITIO 3.^a *Non repugnat ut aliqui dentur athei theotici positivi, sed qui sceptici potius sint quam dogmatici.*

Probatur. Etsi ratio sit facultas necessaria quoad specificationem, tamen quoad exercitium subest imperio voluntatis. Ergo, licet existentia rerum conditarum, adiecto causalitatis effato, mentem hominis per se ducat ad agnoscendam Dei existentiam; tamen poterit quis pravae voluntatis abusu considerationem avertere ab argumentis, quae veritatem hanc demonstrant, et constanter revocare ad sophismata, quae eorundem evidentiam obnubilare et contrarium errorem persuadere nituntur. Hinc dubitatio primum ingeneratur in animo; qua deinceps, ob contractam consuetudinem ex repetitis actibus, sic mens paulatim perverti poterit, ut in falsitate illa conquiescere videatur.

Nihilominus, effici nequit ut huiusmodi homines ab aliquo veritatis radio non tangantur vel inviti, et Dei existentiam repentino quodam animi motu in quibusdam saltem casibus non suspicentur. Natura enim nullo conatu penitus obliterari potest; vi autem naturae, ut diximus, in cognitionem existentiae divinae mens prorumpit. Quare atheorum opinio nunquam dubii limites sic excedit, ut in firmam animi sententiam commutetur.

Nec vero iis, qui forte contrarium de se testantur, fides ulla adhibenda est. «Mentiuntur, sic scite Seneca, qui dicunt se non sentire esse Deum; nam etsi tibi affirmant interdum, noctu

tamen et soli dubitant. » Atque hoc ex factis etiam persuaderi potest; siquidem plerumque contingit ut atheismus a suis sectatoribus, ad meliorem frugem redactis, saltem sub vitae finem eiuretur. Id iam a suis temporibus testatus est Plato his verbis: « Nullus eorum qui illam de Diis opinionem a teneris annis susceperunt, quasi Dii non essent, ab ea aetate ad senectutem usque perseveravit 1. » Recentius vero idem confirmavit Santhibal, famosus atheus saeculi decimi septimi, qui, ut Baylius refert, acriter querebatur neminem in sua secta dono perseverantiae gaudere, sed omnes tandem aliquando prope mortem resipiscere 2. Quod sanè ostendit, eos homines non plena animi persuasione delirium illud amplexos fuisse, sed simulate et fallaciter certitudinem ostentasse.

Qua de re audiat ipse Baylius quaestionem sic definiens: « Probabile admodum est eos, qui in coetibus hominum communiores religionis veritates impugnare affectant, plus quam revera sentiunt dicere. Vanitas magis, quam conscientia, in eorum disputationibus locum habet. Opinantur ipsi nimirum novitatem audaciamque sententiarum, quas tuentur, existimationem fortis animi sibi esse allaturas. Hinc pertentantur ut contra propriam animi persuasionem difficultates ostendent, quae fieri solent contra Providentiam et Evangelium. Hi igitur sensim consuetudinem quamdam contrahunt loquendi impie; ac si voluptuosa vita eorum adiungitur vanitati, celerius etiam in hoc itinere progrediuntur. Haec prava animi consuetudo, partim auspiciis superbiae, partim auspiciis sensualitatis contracta, acumen obtundit impressionum educationis, nimirum sensum sopit veritatum, quas de Divinitate, poenis aeternis, felicitate, didicerunt. Sed haec in ipsis non extincta fides est, sed ignis cineri suppositus; cuius vim sentient, cum se ipsi consulent et potissimum cum ali-quod discrimen ingruet. Tum trepidiores videntur, quam ceteri homines 3. »

1 *De Legibus* lib. X.

2 *Diction. Hist. et Crit.* articulo BION.

3 *Diction. Hist. et Crit.* Art. DES-BARREAUX littera F.

Hinc evidentissime sequitur, atheos a culpa excusari neutiquam posse, quasi non prava voluntate sed insuperabili mentis errore peccaverint. Error enim, qui non contrahitur nisi ex voluntatis influxu; etsi pertineat ad intellectum, tamquam ad subiectum in quo proxime residet; tamen pertinet etiam ad voluntatem, tanquam ad causam moventem ad ipsum. Quare voluntarius revera est et imputabilis.

CAPUT SECUNDUM

De natura Dei.

16. Deum esse vidimus, nunc qualem esse oporteat videndum est. Qua in re de perfectionibus iis primum loquemur, quae divinam naturam, nostro concipiendi modo, vel constituunt vel saltem proxime attingunt; quae vero ex ipsa iam constabilita veluti dimanant, et attributa nominantur, in posterioribus duobus capitibus inquiremus.

Iam age ex ipsis demonstrationibus, quas circa existentiam Dei peregrimus, iam aliquam naturae eius notionem adepti sumus. Eluxit enim exinde Deum exstare, I, ut *ens necessarium*, nempe quod ita sit, ut nequeat non esse; II, ut *ens imparticipatum*, nempe quod esse habeat non ut rivulus sed ut fons; III, ut *primum movens immobile*, nempe quod ad actum reducat cetera quae sunt in potentia, ipsum vero in actu absque imperfectione potentiae subsistat; IV, ut *principium mundani ordinis*, nempe quod finem et media praestituerit rebus omnibus, atque ideo intelligentia sit pollens. Hae, ut quisque videt, praestantissimae sunt perfectiones; atque ita cum Dei existentia connectuntur, ut haec nequeat distincte percipi, quin illae simul appareant.

Nihilominus, ut ordinatius procedamus, eas abstractionis usu ad ideam simplicissimam et maxime notam revocemus, quatenus Deus confuse saltem et generatim concipiatur ut causa prima mundi. Haec certa ex omnibus minima notio est, quae de

Deo haberi possit, et omnibus, utcumque indoctis, necessario affulget. Principium enim causalitatis, mundum spectantibus iubet ut aliquam eius agnoscant causam, quae et ipsa non sit effectus, ac proinde prima sit in ordine causarum. Sub hoc conceptu impossibile est ut mens sana ignoret Dei existentiam, nisi vel respuat principium causalitatis, vel mundi et sui etiam existentiam neget. Qui autem alterutrum faceret, non ratiociniis sed hel-leboro curandus foret.

Hoc inconcusso fundamento praeiacto, quod a nemine negari potest, ad naturam huius primae causae, quam Deum dicimus, investigandam veniamus.

ARTICULUS I.

De constitutivo divinae naturae.

17. Constitutivum alicuius naturae vel essentiae illud dicimus, quod primo concipitur in re, et ipsam distinguit a ceteris, et radix est omnium reliquarum proprietatum, quae eidem conveniunt. Sic rationalitas constitutivum est naturae hominis; quia ante ipsam nihil concipitur, quod hominem praebeat; eaque posita, homo distinguitur a ceteris entibus; et ex ipsa recte inferuntur quotquot veluti propria ab homine vindicantur. Hoc igitur constitutivum de Deo etiam investigabimus, ad ipsumque detegendum non alia notione utemur, nisi quod Deus sit prima rerum causa.

PROPOSITIONES.

18. PROPOSITIO 1.^a *Deus, hoc ipso quod est prima rerum causa, est a se; habet essentiam, quae unum idemque sit cum eius existentia; et est ipsum esse subsistens.*

Probatur. Res ut demonstretur, fere non eget nisi mera explanatione terminorum. Nam si Deus est prima rerum causa, non est ab alio. Si enim esset ab alio; sic esset causa, ut etiam esset effectus; ac proinde non esset prima in serie causarum. At si

Deus non est ab alio, est a se; non enim datur medium. Ergo Deus, hoc ipso quod est prima rerum causa, est ens a se.

Iamvero dici nequit quod sit a se *effective*, quatenus ipse sibi existentiam tribuerit. Sic enim debuisset esse, antequam esset; quod certe contradictionem involvit. Ergo necesse est ut sit a se tantum *formaliter*, idest per ipsam suam essentiam, quae proinde cum existentia penitus confundatur.

Hinc evidentissime sequitur tertia affirmatio thesis. Nam si essentia Dei consistit in existentia; erit ipsa existentia per se subsistens et irrecepta. Secus si eius existentia reciperetur in aliqua essentia, ab eadem distingueretur; sicut albedo, quae recipitur in pariete, distinguitur a pariete. Ergo Deus, hoc ipso quod est prima rerum causa, est ipsum esse subsistens. Ex quo sequitur, ut sit purus actus et solus actus; ut enim in Ontologia explicavimus, existentia, seu esse simpliciter, est ultima actualitas in linea entis 1.

19. PROPOSITIO 2.^a *Constitutivum divinae naturae optime exprimitur per hoc quod Deus sit ens a se.*

Probatur. Nomine constitutivi respectu essentiae, id usurpari diximus, quod primum in ente est, quod ipsum secernit a ceteris, et radicem suppeditat reliquarum proprietatum. Atqui hoc optime competit notioni, quod Deus sit ens a se. Ergo in hac notione constitutivum divinae essentiae iure collocatur. Et sane, cum ab existentia Dei, demonstrata sub notione primae causae, ad Dei essentiam in se spectandam cogitationem convertimus; prima notio, quae nobis patet, haec est, quod Deus sit a se. Ea autem notione concepta, statim intelligitur Deum discriminari a ceteris entibus; quae, cuiuscumque naturae sint, hanc notam sibi implicant, quod sunt ab alio. Denique nulla est perfectio Deo conveniens, quae ex illa notione vel immediate vel saltem mediate non fluat; nullusque est defectus, qui pariter vi eiusdem a Deo non excludatur. Id patebit in decursu tractationis; sed iam nunc intelligi potest ex eo, quod si Deus est a se et consequenter

1 Ontologiae capite I. art. 2.

est ipsum esse subsistens, nec limites nec defectus potest ulla ex parte admittere. « Ex hoc, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat 1. »

Corollarium. Deus non est sub ullo genere, sed est supra omnia genera. Etenim genus, ad quod revocari posset, foret notio entis. At notio entis, ut in Ontologia vidimus genus esse non potest; cum non determinetur differentiis a se distinctis, ac proinde nequeat sub eadem omnino ratione ad inferiora descendere 2.

Hinc nulla est notio, quae univoce de Deo et creaturis affirmatur, licet non omnes affirmantur prorsus aequivoce. Nulla affirmatur univoce; quia variata notione entis, ceterae omnes inferiores notiones varientur necesse est, quae entis notione undique penetrantur. Non vero omnes affirmantur prorsus aequivoce; quia non omnes sic variantur, ut in significationem prorsus diversam transeant. Nam creaturae, cum sint a Deo, imperfectam aliquam eius similitudinem revera participant; siquidem effectus nequit non aliquo modo assimilari suae causae. Hinc notiones, quae perfectionem involvunt, sic de Deo et creaturis affirmantur, ut aliquam retineant eiusdem significationis convenientiam. Unde earum affirmatio sic non est univoca, ut non sit pure aequivoca; sed media quadam ratione se habet, nimirum est analogica. Ad rem S. Thomas: « Cum aliquod nomen ad perfectionem perti- nens de creaturis dicitur, significat illam perfectionem distinctam secundum rationem distinctionis ab aliis. Puta, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis et a potentia et ab esse ipsius et ab omnibus huiusmodi. Sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia vel potentia vel esse ipsius. Et sic, cum hoc nomen *sapiens* de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem signifi-

1 S. THOMAS *Summa th.* I. p. q. 4. a. 2.

2 *Ontologiae* cap. 1. art. 1. *Propos.* 5.^a

catam ; non autem cum dicitur de Deo , sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eandem rationem hoc nomen *sapiens* de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et de creaturis praedicatur. Sed nec etiam per se aequivoce, ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo nec demonstrari, sed semper incideret fallacia aequivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum (8. Phys. et 12. Metaphys.), qui multa demonstrative de Deo probat; quam etiam contra Apostolum dicentem (Rom. I. 20) : *Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quod huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam idest proportionem 1. »

Solvuntur difficultates.

20. *Obiic.* I. Esse commune est omnibus rebus. Si igitur dicatur quod Deus sit ipsum esse; ansa dabitur pantheismo, qui Deum confundit cum rebus creatis.

Resp. *Distinguo antecedens*: Esse conceptum ut ratio quaedam abstracta, commune est omnibus rebus, *concedo*; esse, conceptum ut per se subsistens, *nego*.

Ansa pantheismo praebetur non a nobis, sed ab Ontologis, qui Deum confundunt cum ente quod abstractione concipimus, et quod praedicatum constituit iudiciorum, quibus res quaslibet esse affirmamus. At nos Deum diximus non *ipsum esse* ulcunque spectatum, sed *ipsum esse subsistens*; quod certe non exprimit aliquid indifferens et vagum, sed certum et determinatum, quod solo et puro actu constat, sine ulla admixtione potentiae. Quare esse divinum per ipsam sui actus puritatem, in qua subsistit, discernitur ab aliis. Ad rem S. Thomas: « Ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur

1 *Summa th.* 1. p. q. 13. a. 5.

Instit. Phil. Vol. III.

infinite, distinguitur ab omnibus aliis et alia remouentur ab eo 1. » Et alibi etiam clarius : « Nec oportet, si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in errorem eorum incidamus, qui Deum dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res formaliter est. Hoc enim esse, quod Deus est, huius conditionis est ut nulla sibi additio fieri possit. Unde *per ipsam suam puritatem* est esse distinctum ab omni esse ; propter quod in commento nonae propositionis libri *de Causis* dicitur quod individuatio primae causae, quae est esse tantum, est per puram bonitatem eius. Esse autem commune sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita non includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis ; quia si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur 2. »

Obiic. II. Essentia Dei constitui debet per perfectionem omnium praestantissimam. Haec autem esse videtur non simplex gradus essendi sed gradus intelligendi.

Resp. *Concedo maiorem et distinguo minorem* : Haec autem esse videtur non simplex gradus essendi, habitus per participationem, *concedo* ; per se subsistens, *nego*.

Gradus essendi habitus per participationem non importat ceteros gradus realitatis, sed tantum seipsum ; quia est veluti determinatio abstractae et analogicae rationis entis ad infimum modum existendi. Sic mineralia sunt tantum, et non modo non intelligunt, sed nec sentiunt nec vivunt. At non item est de gradu essendi imparticipato et per se subsistente. Hic enim, cum sit pu-

1 *Summa th.* 1. p. q. 7. a. 1. ad 3.^m

2 *Opusculo* De ente et essentia cap. 7.

Vide etiam *Summam theologicam* 1. p. q. 3. a. 4. ubi in responsione ad similem difficultatem, sic rem declarat : « Aliquid, cui non fit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut de ratione eius sit quod non fiat ei additio, sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione eius quod sibi fiat additio ; sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione eius ut habeat rationem, sed nec de ratione eius est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum ; secundo modo esse sine additione est esse commune. »

rus actus et limitibus carens, natura sua includit quidquid ad perfectionem et actualitatem pertinet. Quare nobilissima omnium perfectio est, et ipsam intelligentiam includit, quae certe realitatem importat. « Omnes perfectiones, ait S. Thomas, pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit 1. »

ARTICULUS II.

De simplicitate et infinitate divinae naturae.

21. Quamquam haec in attributis Dei numerari possint, tamen ad quaestionem de natura revocantur a nobis; propter arctissimum nexum, quo cum ea coniunguntur. Simplicitas enim ipsam internam veluti structuram naturae respicit; infinitas vero magnitudinem eiusdem quoad perfectionem metitur. Prima a Deo removet partes, secunda limites; illa qualitatem divinae substantiae, haec modum, quo se habet, exponit.

PROPOSITIONES.

22. PROPOSITIO 1.^a *Deus est omnino simplex et ab omni partium concretionem liber.*

Probatur. Deus est primum ens. Sed primum ens est omnino simplex; siquidem compositum posterius, saltem natura, est suis componentibus. Ergo Deus est omnino simplex.

Praeterea, Deus, ut dictum est superius, est purus actus et solus actus. Nam constituitur ex ipso esse simpliciter; esse autem simpliciter est ultima actualitas, quae concipi potest respectu cuiuscunque potentiae. Atqui compositum admixtum semper habet aliquid potentiae; siquidem elementa, quibus naturaliter constat, in potentia sunt ad mutuam iunctionem. Ergo impossibile est ut Deus non sit ens omnino simplex.

1 *Summa th.* 1. p. q. 4. a. 2.

Tertio, si in Deo inesset coagmentatio partium, quaeri profecto posset, utrum partes illae omnes necessario existant, an omnes contingenter, an denique alia quidem necessario, alia autem contingenter. Ex his vero nihil sine repugnantia adstrui potest. Primum enim plura entia imparticipata induceret; quod maxime repugnat, cum ens imparticipatum non aliter individuetur nisi per ipsam plenitudinem totius esse per se subsistentis. Secundum vero ex pluribus contingentibus ens necessarium conflare diceret. Quod prorsus alienum a ratione est; siquidem contingentia praedicatum est essentiale, quod per collectionem plurium removeri non potest; atque ideo si congruit partibus, congruit etiam toti. Denique tertium non minore absurditate turpatur. Nam si aliqua earum partium necessario existit, infinita erit in omni genere perfectionis; atque ideo ad Deum constituendum sufficiet, nec aliarum additamento augeri poterit.

Tandem, Deus est ens maximum, seu quo maius excogitari non potest. At si omnimoda simplicitate privaretur, eo praestantius aliquid et melius cogitari posset, nimirum ens absoluta praeditum simplicitate; siquidem simplicitas, cum compositionem excludat ac proinde divisibilitatem, magna perfectio est. Ergo, nisi Deum ponere et demere una volumus, eundem maxime simplicem fateamur oportet.

Hinc vero sequitur Deum esse spiritum, et quidem in summo spiritualitatis gradu constitutum. Nam natura quae subsistit ut simplex, substantiam spiritualem praebet; et quo magis a compositione recedit, eo altiore spiritualitatis gradum attingit. Quare Deus, hoc ipso quod est omnino simplex, spiritus est, et quidem purissimus, nempe ab omni materialitatis atque ideo potentialitatis mixtura alienus.

23. PROPOSITIO 2.^a *Deus est infinitus.*

Probatur. Deus est ipsum esse irreceptum et per se subsistens. Sed esse huiusmodi limitibus adstringi nequit; forma enim et perfectio quaevis in tantum limitibus adstringitur, in quantum ad determinatum subiectum contrahitur. Ergo Deus, hoc ipso quod est ipsum esse subsistens, est infinitus. Haec ratio desumpta est

a S. Thoma sic aiente : « Illud quod est maxime formale omnium est ipsum esse. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens ; manifestum est quod Deus sit infinitus et perfectus 1. »

Praeterea, Deus est ens a se. Sed ens a se finitum esse non potest. Nam si in aliquo perfectionis genere terminaretur, limites quibus continetur, aut ab externa aliqua causa suscepisset, aut ipse sibi quodammodo imposuisset. Neutrum dici potest. Ad primum enim quod attinet, ens necessario existens, a nullo exteriore pendet principio. Ergo quemadmodum a nulla causa realitatem recepit, sic etiam a nulla causa finibus coërceri potuit. Neque hos sibi ipsum impertivisse dici potest. Non enim sibi dedit ut esset : siquidem nihil producit seipsum. Quod autem sibi non tribuit ut sit, tribuere profecto nequit ut hoc vel illo modo sit. Deus igitur seipsum determinare non potuit, atque in hoc gradu perfectionis potius quam in alio constituere. Ergo, hoc ipso quod necessarium ens est et infectum ; infinitus est et undique limitibus absolutus.

Tertio, perfectio et realitas, in quantum talis est et omni defectu et limite caret, nulli alteri realitati et perfectioni adversatur. Nulla enim inter ipsas viget oppositionis ratio. Cumulus igitur earum omnium possibilis plane est. At non est possibilis in ente contingente ; siquidem ens contingens, ut in Ontologia dictum est, vi suae naturae perfectiones non paucas a se excludit et removel. Restat igitur ut eiusmodi cumulus perfectionum omnium in Ente dumtaxat necessario possibilis sit. At in eo quidquid possibile est, existit ; quandoquidem in Ente necessario, quod actu tantum constat, quaeque possibilitas cum actuali existentia confunditur. Ergo ens necessarium perfectione plenissima ab omni defectu et limite vacua perfruitur ; seu, quod idem sonat, infinitum est prorsus.

Denique, si Deus plene est rerum omnium causa et principium, certe ex ipso ratio sufficiens repeti debet cur non modo exstet

quidquid exstat, sed etiam cur possibile sit quidquid in possibile est numero. Hoc enim perfecta ratio primi principii sibi vindicat, ut nihil in quovis genere concipi possit, quod originem ab ipso non ducat. At vero id aliter esse nequit, nisi Deus perfectione gaudeat immetata et nullis finibus circumscripta. Ergo Deus est infinitus.

Hinc vero sequitur ut perfectiones omnes, remotis limitibus et defectibus, in se contineat. Qua in re notandum diligenter est cum S. Anselmo, in eius Monologio, perfectionum duplex genus considerari posse. Unum est earum, quae in proprio conceptu defectum nullum includunt et nobilioribus non repugnant. Cuiusmodi sunt ex. gr. *vita, intelligentia, libertas*, aliaeque, quae *perfectiones omnino simplices* dici solent. Alterum genus est illarum, quae realitatem quidem habent, at admixtam defectibus, et a subiecto cui insunt nobiliores perfectiones expellunt. Cuiusmodi sunt ex. gr. *extensio, motus*, aliaeque consimiles; quae ideo perfectiones non *simplices* sed *mixtae* nominantur. Iam vero earum tantum superiores in proprio sensu de Deo affirmantur; in eo enim secundum propriam rationem, seu, ut dici solet, *formaliter* continentur. At posteriores non proprie sed praestantiore quadam ratione seu, ut dici solet, *eminenter*, sunt in Deo, in quantum nimirum a proprio conceptu desciscunt et realitatem tantum important. Hinc metaphorice tantum de Deo dicuntur; secus aliquid imperfectione concretum, melioremque perfectionem excludens Deo tribueretur; quo nihil dici potest absurdius. Deus enim, cum sit ipsum esse subsistens, nulla nobilitate carere potest. Ad rem S. Thomas: « Deus sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse; quia per modum, per quem aliquid habet esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit 1. »

Omnia igitur in summam conferentes, quantum intelligentiae nostrae sinunt angustiae, id de divina natura ratiocinando assequuti sumus, ut Deus esse dicatur Ens quoddam supremum, necessario vi suae naturae existens, totum in actu, summa simpli-

1 *Contra Gentiles* lib. 1. c. 28.

itate praeditum, infinitum et perfectissimum. Harum vero notio-
num prima, quam de Deo concipimus, in eo posita est quod Deus
sit *ens a se*. Exinde enim ceterae omnes derivatae sunt. Unde
Deus de semetipso loquens cum Moyse, se per existentiam defi-
nivit; ait enim: *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israël: Qui
est, misit me ad vos* ¹. Et sane is proprie *esse* dici potest, qui
est a se; cetera autem, quae *sunt ab alio*, non tam *sunt*, quam
esse participant.

ARTICULUS III.

De unitate divinae naturae.

24. Quaerere unitatem divinae naturae, idem est ac si quaera-
tur unitas Dei. Nam cum Deus sit ipsum esse subsistens, est forma
purissima et simplicissima, quae in seipsa et per seipsam existit.
Quare in Deo non differt natura et subiectum, quod ea informa-
tur; sed ipsa natura, quae abstracte exprimitur, est subiectum
quod ea actuari concipitur. Sic si sapientia ex. gr. exsisteret se-
parata, idem esset sapientia et sapiens; nempe abstractum non
differret a concreto. Hinc Deum esse unum manifestissime sequi-
tur; siquidem forma per se subsistens, nullo modo potest multi-
plicari ac veluti in plura discerpi, sed prorsus una et singularis
sit oportet. Nihilominus peculiarem articulum huic veritati de-
monstrandae destinamus, propter rei gravitatem; cum contra-
rius error mentes gentilium populorum occupaverit.

PROPOSITIONES.

25. PROPOSITIO 1.^a *Deus est unus.*

Probatur. Unicum esse Deum multiplici ratione convincitur.
Nos tamen potissimum id eruemus ex quatuor capitibus; ex con-
ceptu nimirum entis perfectissimi, entis necessarij, entis absoluti,
supremi rerum omnium conditoris.

¹ *Exodi* III. 14.

Principio quidem unus est Deus, quia est ens perfectissimum. Nam si Deus, ut proxime diximus, simplicissimus est et infinitus; talis naturae est, ut nihil ei adiungi aut detrahi possit, sed omnia ratione quadam altissima et prorsus individua complectatur. At vero si plures essent Dii, hi invicem certe differrent; non possent autem differre invicem, nisi aliqua perfectio inesset uni, qua alius privaretur. Etenim in Deo nonnisi perfectio inveniri potest; atque id, quo plura differunt, si limes aut carentia non sit, certe realitas quaedam esse debet. Si igitur plures essent Dii, in singulis eorum aliqua perfectio omnino simplex inveniretur, per quam unus discriminaretur ab alio. At si hoc contingeret, nullus eorum esset perfectissimus et infinitus; quisque enim simplici aliqua perfectione careret, quae divinitatis est propria. Ergo si Deus perfectissimus est, nonnisi unus esse potest. Ad rem S. Thomas: «Deus, comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures Dii; oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni, quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille, in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus. Impossibile est ergo esse plures Deos 1. »

Hoc argumentum sic etiam proponi potest: Si Deus est ens perfectissimum et infinitum, erit id, quo maius excogitari non potest. Maximo enim et infinito non datur maius. Atqui si plures essent Dii, aliquid praestantius ipsis conciperetur, nimirum summum aliquid, cui par aut simile nihil sit. Ergo nequeunt plures esse Dii. Hoc argumento passim usi sunt Ecclesiae Patres, ut apud Petavium videre est 2. Pro omnibus sufficiat Tertullianus sic inquam: «Quantum humana conditio de Deo definire potest, id definitio, quod et omnium conscientia agnoscet, Deum summum esse magnum, in aeternitate constitutum, innatum, infectum, sine fine, et cetera. Quae erit iam conditio ipsius summi magni? Nempe ut nihil illi adaequetur; id est ut non sit aliud summum magnum; quia si fuerit, adaequabitur; et si adaequabitur, non

1 *Summa Theol.* 1. p. q. 11. art. 3.

2 *Theol. Dogm.* t. 1. l. 1. c. 3.

erit iam summum magnum, eversa conditione, et ut ita dixerim lege, quae summo magno nihil sinit adaequari. Ergo unicum sit necesse est, quod fuerit summum magnum. Duo ergo summe magna quomodo consistent, cum hoc sit summum magnum: par non habere? par autem non habere uni competat, in duobus esse nullo modo possit 1? »

Secundo, si Deus est ens necessarium, unus est. Plura enim esse entia necessaria plane repugnat. Nam, cum entia haec invicem differre oporteat; profecto id, in quo differrent, aut esset ipsa existendi necessitas, aut aliquid ei superadditum. Primum dici nequit; existendi enim necessitas in omnibus reperiri deberet; siquidem nota est divinitatis propria. Superest ergo alterum. Sed, si eorum differentia aliquid est existendi necessitati superadditum, quaeri ulterius potest num id ab ipsa existendi necessitate manaverit, an aliunde inductum sit. Si primum, omnibus inerit; omnes enim in existendi necessitate conveniunt. Sin alterum, aliquid in ipsos advenisset extrinsecus. At vero id omnino repugnat, tum quia in ente necessario nihil inesse potest, quod ab eius natura non fluat; tum quia in illa hypothesis actioni exterioris causae subiicerentur quoad existentiae determinationem, atque ideo non essent *a se*, seu non essent amplius entia necessaria.

Tertio, ex notione Entis absoluti luculenter eadem veritas efflorescit. Nam absolutum hoc sibi vindicat, ut ad existendum nullam sibi externam conditionem postulet. Id vero in multitudine Deorum non habet locum. Etenim cum Deus sit id, quod necesse est esse; si plures essent Dii, eadem ratione, qua quisque esset, reliqui etiam exstare deberent. Existendi enim necessitas, hoc ipso quod faceret ut quisque esset, faceret etiam ut essent reliqui. In ipsa igitur existentia cuiusque, existentiae ceterorum conditio implicaretur; atque ideo singulorum existentia non esset absoluta. Quare iure meritoque Tertullianus loco supra citato ait: « Deus, si non unus est, non est. Quia dignius credimus non esse, quodcumque non ita fuerit, ut esse debeat. »

1 *Lib. 1 contra Marcionem, c. 3.*

Quarto, ex conceptu supremæ causæ id rursus elucet. Nam ad rerum universitatem condendam atque administrandam vel unus sufficit Deus, vel pluribus opus est. Si dicitur primum, ceteri supervacanei erunt et inutiles. Nihil autem tam absurdum est, quam Deum inutilem comminisci. Sin alterum, eorum nemo erit omnipotens, cum quisque aliorum opera indigeat; ac proinde nullus erit Deus. Deus enim finita potentia præditus, quæ ope aliena iuvare debeat, non est Deus.

Denique accedit huc auctoritas et consensus sapientum omnī ætate præstantium; quorum testimonia apud Petavium legi possunt in loco, quem supra laudavimus.

26. PROPOSITIO 2.^a *Deus est maxime unus.*

Probatur. Cum unum non aliud sit, nisi ens indivisum, ex duplici capite maxima unitas oriri potest; ex gradu scilicet maximo entitatis et ex gradu maximo indivisionis. Utrumque in Deo locum habet. Primum quidem; quia, cum Deus sit ipsum esse subsistens, est certe maximum ens, excedens infinitate sua quidquid in ratione entis tanquam determinatum in aliquo genere concipitur. Alterum vero; quia, cum Deus sit maxime simplex, quemcumque modum divisionis non modo actualis verum etiam potentialis a se prorsus excludit. Quod de nulla alia re, quæ Deus non sit, dici potest; siquidem hæc, utpote ens participatum et finitum, necessario constat actu et potentia, ac proinde semper aliquam compositionem importat 1.

Solvuntur difficultates.

27. *Obiic.* I. Ethnici generatim tot sæculorum decursu plures esse Deos existimarunt. Atqui concors sententia populorum sensum communem naturæ constituit, et sensui communi naturæ falsum subesse non potest. Ergo plures sunt Dii.

Resp. *Distinguo maiorem:* Plures esse Deos existimarunt, omnino æquales inter se, *nego*; inter se ita discrepantes, ut

1 Vide S. THOMAM *Summa th.* 1. p. q. 11. a. 4.

unus ex ipsis esset supremum Numen quod ceteris imperaret, *concedo*. *Minorem etiam distinguo*: Consensus populorum sensum naturae constituit, si dotibus ornatur ad sensum hunc habendum necessariis, *concedo*; secus, *nego*.

In primis contra adversarios retorqueri posse argumentum. Nunc enim omnium cultarum nationum sententia, barbaris tantum exceptis, pro Dei unitate militat. Itemque antequam depravatis moribus in cultum idolorum homines laberentur, unus Deus agnoscebatur ab omnibus, quemadmodum eruditi fatentur. Ergo duplici ex parte consensus destruitur a consensu, et quidem longe meliori. Praeterea, philosophi generatim (e quorum sententia iudicium naturae pro veritate, quae aliquanto abstrusior sit, petendum est), in Dei agnoscenda unitate inter se mirifice concordarunt. Unde illud Antisthenis apud Tullium: *populares Deos multos, naturalem unum esse* 1. Itemque polytheismi assignari possunt primordia et causae, nimirum stupida quaedam admiratio virium naturae, et exlex amor bonorum sensibilium. Denique polytheismus eiusmodi est, ut nequeat ad incudem rationis revocari, quin illico absurdus esse deprehendatur. Quare a conditionibus omnibus plane desciscit, quas pro sensu communi naturae constituendo requirendas esse in Logica diximus 2. Nam nec universalis est nec perpetuus, nec crescente cultura crevit, et rectae rationis principiis non modo non congruit sed summopere reluctatur.

Verum hoc ipsum inficiandum quoque est, populos, qui polytheistae dicuntur, unum esse Deum nulla ratione sensisse. Nam si rem non vulgari trutina sed accuratius ponderamus, in ipso polytheismo monotheismum non obscure latentem comperiemus. Ita enim apud gentes Dii plures colebantur, ut supremus unus esset inter ipsos, cui tandem ceteri subiicerentur. Quare cum proprie Deus ille tantum dici debeat, qui summus sit et maximus, et principium primum rerum omnium; unum reapse etiam tum,

1 *De Natura Deor.* l. 1. c. 13.

2 *Logicae pars altera* c. 4. art. 2.

confuse saltem, existimatum fuisse Deum nemo non videt: *Deum cognoverunt, sed non ut Deum glorificaverunt* 1.

Audiat Orosius, qui ait ethnicos « dum intento mentis studio quaerunt scrutanturque omnia, unum Deum auctorem omnium reperisse, ad quem omnia referuntur. » Unde addit: « Etiam nunc pagani, quos iam declarata veritas de contumacia magis, quam de ignorantia convincit; cum a nobis dissentiunt, non se plures Deos sed sub uno Deo magno plures ministros venerari fatentur. Restat igitur de intelligentia veri Dei per multas intelligendi suspiciones confusa dissensio, quia de uno Deo omnium paene una opinio est 2. » Ethnici, si res diligenter consideretur, in hoc delirarunt, quod praeter unum Deum optimum maximum et omnium effectorem, inferiores alios esse ducerent, quibus ipsa divina natura communicata esset et apud quos resideret rerum mundanarum administratio. Supremo igitur Deo paene relicto, his Numinibus secundariis cultum exhibuerunt. Sed ad errorem illum eripiendum altior veritatis perspicientia requirebatur, quam vulgi captus per se ferret; siquidem divinae naturae incommunicabilitatem et perfectiones spectabat, quae notitia subtiliore quadam eget mentis indagine. Philosophi eam consequi et aliis tradere potuissent; sed malo fato, voluptatibus carnis impliciti et popularem iram timentes, non modo communi idearum corruptelae non oblitere, sed eam opere et consiliis adiuvarunt. Confer hac super re divinum opus S. Augustini: *De Civitate Dei*.

Obiic. II. Non repugnat ut aliqua forma multiplicetur. Ergo id etiam de Divinitate dici poterit; atque ita erunt plures Dii.

Resp. Distinguo antecedens: Non repugnat ut aliqua forma multiplicetur, quae non sit ipsamet sua individuatio, *concedo*; secus, *nego*.

Cum Deus sit ipsum esse subsistens, individuatur per ipsam puritatem suae perfectionis. Hinc in ipso natura et individuatio idem omnino sunt. Sicut igitur repugnat ut individuatio rei ali-

1 *Ad Romanos* c. 1.

2 *Hist.* l. 6. c. 1.

cuius multiplicetur, ita repugnat ut in Deo multiplicetur natura. Ad rem S. Thomas: « Illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim, unde Socrates est *homo*, multis communicari potest; sed id, unde est *hic homo*, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo, per quod est hic homo; sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo; nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est. Secundum igitur idem est Deus et hic Deus. Impossibile est igitur plures esse Deos 1. »

Obiic. III. Saltem Deus non est maxime unus. Nam unitas consistit in negatione divisionis. Negatio autem non recipit magis et minus, ac proinde in omnibus eadem est.

Resp. Distinguo probationem: Negatio non recipit magis et minus, ratione sui, *concedo*; ratione oppositae divisionis quam excludit, *nego*.

Hoc ipso, quod unitas excludit divisionem, quae imperfectio quaedam est, potest considerari ut maior vel minor prout magis minusve divisionem sive actualement sive potentialem repellit. Quare, cum Deus ob omnimodam simplicitatem essendi, omnem prorsus divisionem sive in actu sive in potentia a se removeat; hinc iure meritoque dicitur maxime unus.

Obiic. IV. Quod est per essentiam unum, est maxime unum. Sed quaeque res, etiam creata, est una per propriam essentiam. Ergo quaeque res, etiam creata, est maxime una. Deus igitur non gaudet maiori unitate, quam reliqua entia; ac proinde dici nequit maxime unus.

Resp. Distinguo maiorem: Quod est unum per essentiam simplicissimam et excludentem omne genus divisibilitatis, est maxime unum, *concedo*; secus, *nego*. Pariter *distinguo minorem:* Quaeque res, etiam creata, est una per propriam essentiam admittentem aliquid compositionis ac proinde divisibilitatis, *concedo*; id penitus excludentem, *nego*.

1 *Summa th.* 1. p. q. 11. a. 3.

Solus Deus, cum sit purus actus, nullam compositionem admittit, et consequenter nullam divisibilitatem. Cetera entia constant semper actu et potentia, et in quantum huiusmodi sunt composita. Hinc quamvis sint una per propriam essentiam; haec tamen non est talis, ut tribuat maximam unitatem. Apposite S. Thomas: « Licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet aequaliter substantia cuiuslibet ad causandam unitatem; quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam vero non 1. »

ARTICULUS IV.

De Dualismo Manichaeorum.

28. Antiquissimum Persarum dogma, quo duo statuebantur rerum principia, Orsmud et Arimanes, alterum bonorum, alterum malorum; renovatum est, tertio Ecclesiae saeculo, a Manete, qui sectae Manichaeorum auctor fuit et magister 2. Huiusmodi error unitati divinae directe adversatur; siquidem, cum duas instituat primas causas, mutuo independentes et contrarias; duos reapse comminiscitur Deos. Quod sane Manichaeis exprobat S. Augustinus inquires: *Duos Deos, unum bonum, alterum malum, esse perhibetis* 3. Itemque S. Archelaus in disputatione cum Manete, edita a Zacagnio in collectione manuscriptorum veterum, n. 7, sic loquitur: *Hic (nempe Manes) duos colit Deos innatos, ex semetipsis extantes, aeternos, unum uni adversantem; et alterum quidem bonum, alterum autem malum introducit.* Quare haec

1 *Summa th.* 1. p. q. 11. a. 4. ad 3.

2 Etsi commentum hoc apud Persas potissimum, ob Zoroastris philosophiam, vigerit; tamen reliquorum etiam Ethnicorum mentes plus minus commaculavit; ex iisque in omnes fere Gnosticorum sectas derivatus est. Eius autem origo repetenda videtur a vitiata traditione malorum spirituum et peccati originalis, quod primigenam harmoniam in mundi ordine perturbavit.

3 *De Moribus Ecclesiae Cath.* l. 1. c. 10.

insania iam satis explosa est ex iis, quae de unitate Dei, tamquam entis a se et primae rerum omnium causae, disputavimus. Nihilominus, propter peculiarem aspectum quem error hic praefert, ipsum separato articulo iterum refutamus.

PROPOSITIONES.

29. PROPOSITIO 1.^a *Malum non est nisi in bono tamquam in subiecto; in eoque esse nequit, nisi per actionem boni tamquam causae non per se sed per accidens.*

Probatur prima pars. Malum non est nisi privatio. Sed privatio nequit esse nisi in bono, tamquam in subiecto. Ergo malum nequit esse nisi in bono, tamquam in subiecto. Hinc merito S. Augustinus aiebat: *Malum non est natura, sed nequit esse sine natura* 1.

Maior propositio manifesta est. Nam malum negat bonum, tanquam eius exclusio. Sed bonum, cum sit idem atque appetibile, supponit ut id, respectu cuius dicitur bonum, ad ipsum tendat; nihil autem tendit, nisi ad id quod sibi respondet tamquam perfectio congruens. Ergo malum negando bonum, negat perfectionem alicui debitam; negatio autem perfectionis debitae dicitur privatio. Ergo malum est privatio.

Minor autem non minus claret. Nam privatio, hoc ipso quod negat perfectionem debitam; supponit subiectum, quod afficit, esse aliquod ens; nihilo enim nihil debetur. At vero ens convertitur cum bono. Ergo malum, hoc ipso quod est privatio, nequit esse nisi in bono tanquam in subiecto.

Probatur secunda pars thesis. Nam malum, cum in privatione consistat, in tantum inesse potest alicui, in quantum subiectum aliqua perfectione viduatur, quam sibi postulat. At vero perfectio a subiecto, cui naturaliter debetur, removeri nequit nisi per contrariam actionem; et actio non nisi ab ente, atque ideo a bono, proficisci potest. Ergo malum, utpote privatio, a bono dumtaxat ducit originem tamquam a causa.

1 De Genesi ad litteram contra Manichaeos l. 1.

At tamquam a causa non directa et per se, sed indirecta et per accidens. Malum enim in tantum gignitur, in quantum agens actione sua fertur in bonum aliquod, quicum oppositae bonitatis privatio coniungitur. Sic ignis comburit lignum, quia impertit calorem; et voluptuosus violat rationis dictamen, ut sensibus blandiatur. Audiat S. Thomas, dilucide, ut solet, rem demonstrans. « Causa mali est bonum, eo modo quo malum causam habere potest. Sciendum est enim quod malum causam per se habere non potest. Quod quidem tripliciter apparet. Primo quidem quia illud, quod per se causam habet, est intentum a sua causa. Quod enim provenit praeter intentionem agentis, non est effectus per se, sed per accidens; sicut effossio sepulchri per accidens est causa inventionis thesauri, cum provenit praeter intentionem effodientis sepulchrum. Malum autem, in quantum huiusmodi, non potest esse intentum nec aliquo modo volitum vel desideratum; quia omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi. . . . Secundo idem apparet, quia omnis effectus per se habet aliquam similitudinem suae causae, vel secundum eandem rationem, sicut in agentibus univocis, vel secundum deficientem rationem sicut in agentibus aequivocis. Omnis enim causa agens, agit secundum quod actu est, quod pertinet ad rationem boni. Unde malum, secundum quod huiusmodi, non assimilatur causae agenti, secundum id quod est agens. Relinquitur ergo quod malum non habeat causam per se. Tertio idem apparet ex hoc, quod omnis causa per se, habet certum et determinatum ordinem ad suum effectum; quod autem fit secundum ordinem, non est malum; sed malum accidit in praetermittendo ordinem. Unde malum, secundum quod est huiusmodi, non habet causam per se 1. »

30. PROPOSITIO 3.^a *Manichaeorum hypotesis intrinsecus absurda est et ad finem, propter quem assumitur, prorsus inepta.*

Probatur. Ad primam partem quod attinet, principium summe malum pugnantibus inter se conceptibus coalescere perspicuum

est. Nam si proprietati verborum standum est, eiusmodi principium infinita bonitatis carentia constitueretur. Infinita autem carentia bonitatis realitatem omnem respuit; secus infinita non esset hoc ipso, quod societatem aliquam realitatis, ac proinde bonitatis, admitteret. At vero quod omnem realitatem excludit, nihil est; si enim esset aliquid, realitatem involveret. Ergo hypothesis principii summe mali, tamquam rei existentis, absurda est et contradictoriis omnino notis coalescens; nam simul omnem bonitatem excluderet et aliquam contineret.

Quod si principium illud non perinde dicatur summe malum, quasi sit infinita bonitatis privatio (quo sensu nimis evidenter contradictionem involvit), sed idcirco appelletur illo nomine, quod quamvis bonitate aliqua constet, tamen maxime propensum sit ad malum; in hoc etiam sensu absurdissimum esse convincitur. Nam ens, a nulla productum causa, sed necessario et a se existens, omnibus perfectionibus instrui oportet; quemadmodum nuper probatum est, cum de infinitate Dei agebatur. Quare huiusmodi ens non modo bonum esse debet, verum etiam summa praeditum bonitate. Principium ergo illud, in hypothesis quam impugnamus, erit simul summe malum et summe bonum, quod contradictionem importare nemo non videt.

Quod vero illa hypothesis neque ipsi malorum origini explicandae sit utilis, perfacile iudicium est. Nam principium summe malum vel aequae potens adstruitur ac principium summe bonum, vel maiore efficacitate praeditum, vel denique debiliore. Nulla harum partium adstrui potest. Nam si secunda aut tertia eligitur, eorum principiorum alterutrum praevalebit; atque ideo nonnisi bona aut mala tantum erunt in mundo. Sin prima pars assumitur; tunc mutuae vires et contrariae illorum principiorum colliderentur, atque ideo quantum boni alterum gigneret, tantum a repugnante malo destrueretur, et quod consequens est, malis bona delentibus, nihil exsurgeret.

Nec vero Bayle lucratur aliquid, cum fingit duo illa principia inter se foedus quoddam iniisse, ne alterutrum a suis producendis effectibus impediretur. Nam percontari licet ex ipso num pa-

ctio illa bona sit, an secus. Si mala est ; a principio bono accipi non potuit ; siquidem hoc nonnisi ad bonum determinatur. Itemque si principio bono non repugnat sinere ut exsistent mala , iam in origine malorum explicanda principium summe malum supervacaneum erit. Tunc enim mala, quae sunt, explicari optime poterunt ex permissione principii boni, et ex finita activitate rerum creaturarum, quae deficere in agendo possint. Si vero pactum illud bonum est ; profecto non potuit principio summe malo congruere, quod vi naturae in malum propendet tantum. Similiter si bonum est pacisci ut mala dentur, seu, quod minus etiam est, ea permittere ; apparet iterum principium summe malum ad malorum originem explicandam incassum induci ; siquidem satis erit principium summe bonum, quod mala aliqua ex defectu creatorum agentium oriri patiatur. Denique nullum est malum in mundo, quod in bonum converti nequeat, quodque bonum aliquod connexum sibi non habeat. At id non contingeret, si a principio summe malo procederet. Nam principii naturam excederet , quod nonnisi ad malum inferendum , adversariorum sententia, se inflectit et applicat. Ergo hypothesis illa Manichaeorum, quocumque vertatur, non modo repugnat, sed etiam inepta est fini, propter quem assumitur.

Solvuntur difficultates.

31. *Obiic.* I. Multa sunt in rebus physicis, quae non modo inutilia sunt, verum etiam noxia ; quae proinde a principio summe bono manare non potuerunt. II. Si principium tantum bonum exstaret, nullum omnino malum inveniendum esset in mundo. Nam ubi e duobus contrariis unum infinitum est ; alterum prorsus excluditur. At vero bonum est mali contrarium, principiumque bonum infinita gaudet bonitate. Ergo etc.

Respondeo nihil revera in mundo esse supervacaneum, sed omnia usum aliquem et finem sibi praestitutum habere. Quod etsi saepe nobis non elucescat, hoc tamen inde provenit quod omnes naturae fines perspecti nobis non sunt. Verum ex ignoratione no-

stra temere nimis et imprudenter argumentum sumeretur ad rerum singularum utilitatem meliendam. Itemque nihil absolute noxium respectu rerum quarumcumque dici potest. Nam quae nocent uni, alteri prosunt; et omnia in ornatum et bonum totius optime cedunt. Quod qua ratione contingat, opus non est ut intelligentia hominis, adeo angustis definita limitibus, distincte perspiciat; sed oppido sufficit ut sapientissimus noverit artifex. Quamquam non raro fit, ut quae opinione populari nociva creduntur, diligentiori observatione non parum utilitatis afferreprehendantur. Sic ipsa venena, idonea quantitate sumpta et rite elaborata, pro medicamine valent; et efferatae belluae, praeter ceteros usus, diligentiam et solertiam nostram non parum exercent, atque ut societate contineamur vehementer impellunt.

Ad alterum vero respondeo: quotiescumque duorum contrariorum unum infinitum est, alterum excluditur penitus a subiecto eodem, non autem ab effectibus qui ab eiusmodi principio producantur. Hi enim causae perfectionem aequiparare nequeunt; siquidem hoc ipso, quod contingentes sunt, ab infinita realitate discedunt et certis limitibus adstringuntur. Ex quo fit ut mali simul et boni participes esse possint. Res enim finita et circumscripta, contrariorum efficientium actioni subiicitur, ac proinde perfectione aliqua sibi debita spoliari potest, ex quo physicum malum emergit. Tum etiam, si libertate instructa est, deficere in agendo potest et contra rationis regulam suis viribus abuti; in hac autem rectitudinis carentia malum morale reponitur.

Obiic. II. Si principium summe bonum dumtaxat exstaret; impediret omnia mala. Nam secus aut ideo mala non impedit, quia nequit, et tunc imbecillum esset; aut quia etsi possit, tamen non vult, et tunc esset invidum; aut quia nec vult nec potest, et tunc invidia simul et imbecillitate laboraret. Ergo cum notae eiusmodi principio bono convenire nequeant, sequitur ut ipsum posse et velle mala tollere dicatur. Sed si hoc concederetur, malum nullum esset in mundo. Ergo ex unius principii boni existentia, malorum omnium absentia derivatur.

Resp. Argumentum huiusmodi, quod Bayle tanto opere exaggerat, ineptum omnino est et ex iis, quae explicata sunt, plane vanescit. Capacitas enim existentiae malorum tum physicorum tum moralium, ex creaturarum limitibus, quos nonnulli malum metaphysicum vocant, evidenter enascitur. Quare ex tribus obiectionis partibus, illam damus, quae aiebat principium bonum posse quidem mala tollere, sed non velle. At neuliquam in hoc invidiae nota pertimescenda est. Invidia enim in ente infinito, cui nihil addi vel detrahi potest, et quod benignitate suae res conditas eduxit e nihilo atque tot ditavit bonis; sic plane repugnat, ut omnino sit sine mente sonus. Nec vero alia quavis ratione existentia malorum divinae sapientiae aut bonitati ad-versatur. Nam mala naturalia, sive poenam spectent sive non, idcirco inducuntur a Deo, ut aliud maius bonum exsurgat, quod cum sapientia et bonitate divina valde connectitur. Deus enim poenam nocentibus infligit, ut ordo iustitiae servetur, quem negligere rectus sanctusque gubernator minime potest. Ceteros vero naturales defectus admittit, ut rerum varietas, nexus, et activitas in mundo vigeat. Nequeunt enim res oppositis viribus instrui, quin contraria polleant actione; nec in determinato subiecto nova induci realitas potest, nisi opposita expellatur. Sic igitur rerum aliquarum mutatio et corruptio contingit in mundo, ut hae ad rerum aliarum productionem et conservationem inser-viant. Quare finis ipsius mali in bono semper aliquo cernitur, et quidem altiore. Idem dic de aerumnis illis et angoribus, quibus praesens vita hominis afficitur. Haec enim omnia magnam sibi implicant utilitatem: tum quia curam et solertiam hominis acuant; tum quia vitae huius vanitatem persuadent; tum quia animam a pravis purgant affectibus et ad potiora bona, quae manent, optanda revocant; tum denique quia exercendarum virtutum, in quibus pulchritudo mundi moralis consistit, materiam suppeditant infinitam.

Postremo, ipsa mali moralis permissio bonum spectat. « Neque enim, praeclare Augustinus, Deus ullum non dico angelorum sed vel hominum crearet, quem malum futurum esse praesciret, ni-

si pariter nosset, quibus eos bonorum usibus accommodaret. » Et alibi: « Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis; nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo 1. » Nec vero in explicanda ratione, qua hoc fiat, solliciti esse debemus. Ut enim res nulla, quae creata fuerit, tantum perfectionis suscipere potest, ut a Dei natura infinito intervallo non distet; sic finita quaevis intelligentia tantum lumen habere nequit, ut plura sine fine non sint, quae ignoret. Potissimum vero dicendum id est, cum de divinae providentiae consiliis agitur, quorum arcanam profunditatem nemo mortalium attingit. Satis erit illud Augustini meminisse: in omnibus, quae Deus facit, *occultam causam esse posse, iniustam esse non posse.*

Nihilominus, quantum intelligentiae nostrae limites sinunt, bona quamplurima ex permissione mali moralis oriri conspiciamus. In primis enim exinde habetur consentanea naturae humanae gubernatio, quae exquirat ut voluntas, deficiendi capax, adminiculis quidem validis benigne instruatur ut defectum cavere possit; at si forte libere ad deficiendum se determinet, impediri non debeat a providore universali, ne bonum privatum communi praeferatur. Deinde habetur exercitium plurimarum virtutum, quae maximopere humanam naturam decorant, et quae ex malo morali occasionem sumunt. Non enim claruisset patientia martyrum, nisi saeviisset furor tyrannorum; nec fortium virorum in proposito virtutis constantia lauderetur, nisi eos improborum vexaret ferocitas. Tandem ne plura consector, permissione mali moralis non pauca Dei attributa elucescunt, quae mundi ordinem et divinas perfectiones maximopere commendant. Manifestatur enim exinde et exercetur Dei pietas, cum errantes ad resipiscendum invitat, et modis omnibus suaviter adducit. Declaratur Dei clementia animique bonitas, cum ad bonam frugem redeuntes excipit veniaque donat. Elucet Dei iustitia, cum de obstinatis ac protervis debitas sumit poenas: atque ita de aliis rationibus generis eiusdem, quibus aliquo modo explicari res posset.

1 *Enchiridio* c. 11.

Obiic. III. Saepe malum in effectu procedit ex defectu ipsius causae; ut cum ex. gr. ex vitiato semine gignitur planta. Ergo malum, saltem quandoque, procedit a malo tanquam a causa.

Resp. *Distinguo antecedens*: Saepe malum in effectu procedit ex defectu ipsius causae, ita ut ipse defectus illius causae inductus sit ex actione alterius boni, *concedo*; secus, *nego*. Item *distinguo consequens*: Ergo malum, saltem quandoque, procedit a malo, tanquam a causa proxima, *concedo*; tanquam a causa remota et ultima, *nego*.

Hanc rem sic explicat S. Thomas: «Contingit et malum, quod est defectivum bonum, esse causam mali; sed tamen oportet devenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum sed bonum. Est ergo duplex modus, quo malum causatur ex bono: uno modo bonum est causa mali in quantum est deficiens; alio modo in quantum est per accidens agens. Quod quidem in rebus naturalibus de facili apparet. Huius enim mali, quod est corruptio aquae, causa est virtus ignis activa. Quae quidem non principaliter intendit et per se, non esse aquae; sed principaliter intendit formam ignis inducere in materia, cui coniungitur ex necessitate non esse aquae, et sic per accidens est quod ignis faciat aquam non esse. Huius vero mali quod est monstruositas partus, causa est virtus deficiens in semine: sed si quaeratur causa huius defectus, quod est malum seminis, erit devenire in aliquod bonum, quod est causa mali per accidens et non in quantum est deficiens. Huius enim defectus, qui est in semine, causa est aliquod principium alterans, quod inducit qualitatem contrariam qualitati, quae requiritur ad bonam dispositionem seminis. Cuius alterantis virtus quanto fuerit perfectior, tanto hanc qualitatem contrariam magis inducit, et per consequens defectum seminis consequentem. Unde malum seminis non causatur ex bono in quantum est deficiens, sed causatur ex bono, in quantum est perfectum; sed per accidens 1. »

Urgebis: Si ita est, tunc sicut mala physica, sic etiam mala moralia ultimo refundi deberent in Deum, tanquam in primam

1 Qq. Disp. Quaestio De malo a. 3.

causam, licet per accidens. Atqui id absurdum est; nam Deus nullo modo est auctor peccati. Ergo saltem ratione mali moralis admittere debet principium summe malum.

Resp. *Nego* tum primam tum ultimam *consequentiam*. Nam malum morale refunditur ultimo in solam voluntatem creatam, quae libera in operando est.

Mala physica, inclusis etiam poenis, in Deum, tanquam in primam causam *per accidens* (nam malum ut dictum est non habet causam per se), iure refunduntur, quin ulla absurditas consequatur. Non enim vitium aut defectum in ipsa ponunt causa, sed solum rem aliquam contingentem, ad ordinem nec moralem nec physicum necessariam, e medio pellunt; cuius tamen remotio a praestantiore aliquo bono naturae, vel ab ipsa etiam iustitiae regula exigitur. Id vero non imperfectionem sed perfectionem supponit in agente. At contra malum morale ipsum turpat efficientem, quippe in ipsa inest actione, quae a morum regula deficit; tum ordini contradicit honestatis et divinae opponitur dilectioni. Quare neutiquam Deus illud velle aut operari nec per se nec per accidens potest; sed tantum permittit. Nec tamen, ut prima causa mali moralis inveniatur, ad principium summe malum confugere opus est. Nam causa haec, in quam ultimo resolvitur malum morale, in voluntate creaturae rationalis sita est; quae, cum libera sit et limitibus circumscripta, deficere in agendo potest et dictamini rationis non obtemperare.

Atque id quo pacto contingat, sic profunde explicat S. Thomas: « In omnibus, quorum unum debet esse regula et mensura alterius, bonum in regulato et mensurato est ex hoc, quod regulatur et conformatur regulae et mensurae; malum vero ex hoc, quod est non regulari vel mensurari. Si ergo sit aliquis artifex, qui debeat aliquod lignum recte incidere secundum aliquam regulam, si non recte incidat, quod est male incidere, haec mala incisio causabitur ex hoc defectu, quod artifex erat sine regula et mensura. Similiter delectatio et quodlibet aliud in rebus humanis est mensurandum et regulandum secundum regulam rationis et legis divinae; unde non uti regula rationis et legis divinae praeintelli-

gitur in voluntate ante inordinatam electionem. Huiusmodi autem, quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam, in se consideratum, non est malum nec culpa nec poena, quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu. Sed ex hoc accipit primo rationem culpaе, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem. Sicut artifex non peccat in eo, quod non semper tenet mensuram, sed ex eo quod non tenens mensuram procedit ad incidendum. Et similiter culpa voluntatis non est in hoc, quod actu non attendit ad regulam rationis vel legis divinae; sed ex hoc quod non habens regulam vel mensuram huiusmodi, procedit ad eligendum. Et inde est, quod Augustinus dicit in 12 *de Civitate Dei*, quod voluntas est causa peccati in quantum deficiens: sed illum defectum comparat silentio vel tenebris, quia scilicet defectus ille est negatio sola 1. »

Dices: At unde oritur quod voluntas creata deficere possit a regula?

Resp. Oritur ex eo quod finita est, et regulam, a qua temperari debet, a se distinctam habet. Hinc fit ut ea uti possit vel non uti, in propriae libertatis exercitio. « Bonum ex hoc quod est creatum, aliquo modo potest deficere illo defectu, ex quo malum voluntarium procedit; quia ex hoc ipso, quod est creatum, sequitur quod ipsum sit subiectum alteri sicut regulae et mensurae. Si autem ipsum esset sua regula et mensura, non posset sine regula ad opus procedere. Propter hoc Deus, qui est sua regula, peccare non potest: sicut nec artifex peccare posset in incisione ligni, si sua manus regula esset incisionis 2. »

1 *Qq. Disp. Quaestio De malo in communi* a. 3.

2 S. THOMAS ibi ad nonum.

CAPUT TERTIUM

De attributis Dei absolutis.

32. Proprietates, quae naturam Dei consequuntur, eius attributa nominamus. Haec autem non esse distincta realiter inter se neque ab essentia, de qua affirmantur, clarissime patet; siquidem Deus est prorsus simplex omnemque multipliciter et compositionem excludit. At neque ita sunt idem, ut nullam rationis saltem distinctionem patiantur. Hoc enim si foret, idem concipiendum esset de Deo, cum dicimus ipsum esse sapientem atque cum dicimus ipsum esse aeternum. Quod non est ita. Aliud enim importat sapientia, aliud aeternitas, nec nisi perperam notio unius cum notione alterius confunderetur. Ergo cum his conceptibus, quos vere de Deo formamus, aliquid ex parte Dei obiective respondeat; dicendum plane est attributa divina, etsi non re, ratione tamen in Deo ipso distingui. Apposite S. Thomas: « Quidquid est bonitatis in creaturis, totum est in Creatore. Imperfectio autem non est ab ipso; sed accidit ex parte creaturarum, in quantum sunt ex nihilo. Quod autem est causa alicuius, habet illud excellentius et nobilius. Unde oportet quod omnes nobilitates omnium creaturarum inveniantur in Deo nobilissimo modo et sine aliqua imperfectione; et ideo quae in creaturis sunt diversa, in Deo propter summam simplicitatem sunt unum. Sic ergo dicendum est quod in Deo est sapientia, bonitas et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum huiusmodi; relinquatur quod sunt diversa ratione non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei 1. » His ultimis verbis S. Doctor docet, hanc rationis distinctionem, qua attributa divina differunt inter se et ab essentia cui

1 In primum librum sententiarum. Distinct. 2. q. 1. art. 2.

insunt, non esse mere logicam, sed habere proximum et directum fundamentum in ipso obiecto. Hoc vero fundamentum non est aliud, nisi ipsamet perfectio divinae naturae, quae propter sui infinitatem, excedit quemlibet conceptum intellectus creati. En quomodo hanc doctrinam idem S. Thomas enucleat. « Scendum est quod ipsa pluralitas rationum (nempe diversorum attributorum) contingit ex hoc quod res, quae Deus est, superat intellectum nostrum. Intellectus enim noster non potest una conceptione diversos modos perfectionis accipere, tum quia ex creaturis cognitionem accipit, in quibus sunt diversi modi perfectionum, secundum diversas formas; tum quia hoc, quod in Deo est unum et simplex, plurificatur in intellectu nostro, etiamsi immediate a Deo reciperet, sicut multiplicatur processus suae bonitatis in aliis creaturis. Unde, cum Deus secundum unam et eandem rem sit omnibus modis perfectus; una conceptione non potest (intellectus noster) integre perfectionem eius apprehendere, et per consequens nominare; et ideo oportet quod diversas conceptiones de eo habeat . . . Quod autem Deus excedit intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed ex parte ipsius Dei in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus. Et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur 1. »

His ante notatis, ad partitionem divinarum attributorum veniamus; quae multiplex apud theologos et philosophos esse solet. Alii enim divina attributa dispescunt in *positiva*, quae aientibus, et *negativa*, quae negantibus vocibus exprimuntur. Primo modo Deus dicitur bonus, secundo immensus. Alii attributa divina dividunt in *quiescentia*, quae nullam actionem sibi implicant, ut ex. gr. notio simplicitatis; et *operativa* quae actionem important,

1 Loco citato articulo 3.

ut notio intelligentis. Alii in *physica* et *moralia*, prout perfectionem aliquam ad naturam vel ad mores spectantem afferunt. Sic Deus dicitur pulcher, aut iustus. Alii denique attributa divina partiuntur in *absoluta* et *respectiva*, prout nullum aut aliquem ad res creatas respectum includunt. Nos postremam hanc seligimus; et ab attributis absolutis sic auspicamur, ut non omnia, quod infinitum esset, recenseamus, sed nonnulla tantum quae scitu sint potiora.

ARTICULUS I.

De immutabilitate Dei.

33. Mutatio est transitus ex uno statu in alium, quatenus subiectum incipiat se aliter habere, quam se prius habebat. Id vero intelligi potest vel physice vel moraliter, videlicet vel quoad perfectionem aliquam naturae, vel quoad deliberationem aliquam voluntatis. In utroque sensu in Deum cadere nequit.

PROPOSITIONES.

34. PROPOSITIO 1.^a *Deus est prorsus immutabilis physice.*

Probatur. Ex iis, quae de divina natura disputata sunt, divina immutabilitas evidenter consequitur. Apparuit enim Deum esse purum actum, infinitum et maxime simplicem. Haec vero physicam mutationem undique remouent.

Et sane, quidquid mutatur, ita constat actu, ut constet etiam potentia. Nam mutatione aliquid acquirit, quod prius acquirere poterat; et aliquid amittit, cuius manet subiectum idoneum. At purus actus, in tantum est huiusmodi, in quantum omnem respuit admixtionem potentiae. Ergo Deus hoc ipso, quod est purus actus, est plane immutabilis.

Praeterea, ens infinitum et undequaque perfectum comprehendit in se omnem perfectionem, quin ullo limite coërceatur. Ergo neque incrementi neque decrementi quidpiam suscipere potest. Nam quod incremento fit melius, non omnia prius in se comple-

cteatur. Quod contra decremento deterius evadit, desinit habere aliquid perfectionis, quo antea gaudebat. At vero omnis mutatio adeptionem vel amissionem rei alicuius importat. Ergo cum notione entis infiniti nullo pacto conciliari potest.

Denique ens mutabile compositione aliqua constet necesse est, saltem ad modificationes quod attinet; ut aliquid ei accedere possit aut detrahi. Mutatio enim in hoc cernitur, quod eadem res, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliud corrui. At vero summa simplicitas multiplicitem omnino respuit, ita ut nihil divelli a subiecto possit, nec novi quidquam adiungi. Ergo Deus si est simplicissimus, in eodem statu iugiter perseverat, nec ulli unquam mutationi subiicitur.

35. PROPOSITIO 2.^a *Deus est omnino immutabilis etiam moraliter, nempe quoad consilium voluntatis.*

Probatur. Mutatio voluntatis ex triplici capite oriri potest: vel ex mutatione physica subiecti volentis, ex qua fiat ut aliquid incipiat esse ipsi bonum quod ante non erat; vel ex defectu cognitionis, quatenus aliqua circa rem quandam prius ignorentur quae postea sciantur; vel denique ex inconstantia voluntatis, quae circa idem obiectum, et sub iisdem conditionibus inspectum, in contrariam convertatur. Sic nos aliquid volumus, quod ante nolimus, quia in diverso statu versamur, aut quia notitiam adepti sumus, qua prius destituebamur, aut tandem quia animi mobilitate ducimur. At vero nihil horum in Deum quadrare potest. Deus enim physice variari nequit, nec ignorantia ulla aut animi levitate laborat, cum sit infinita et sincerissima perfectione praeditus. Ergo repugnat ut Deus moralem mutationem subeat, nempe quoad consilium voluntatis.

Solvuntur difficultates.

36. *Obiic.* I. Quidquid movet seipsum, est aliquo modo mutabile. Sed Deus movet seipsum; nam vivit, et vita in hoc consistit quod aliquid se ipsum moveat. Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

Resp. *Distinguo maiorem*: Quidquid movet seipsum motu proprie dicto, qui in transitu consistit e potentia in actum, est mutabile, *concedo*; quidquid movet seipsum motu improprie dicto, qui in mera operatione situs est, *nego*.

Deus non modo vivit, sed vivit vita perfectissima et ipsemet est sua vita. Nam intelligit et amat seipsum intellectione et amore, qui cum eius essentia unum idemque sunt. Sub hoc igitur respectu, quatenus motus intelligitur pro operatione, Deus movet seipsum, scilicet agit in seipso. *Spiritus creator*, ait Augustinus, *movet se, nec per tempus nec per locum* ¹. Quibus verbis non aliud expressit, nisi Deum operari in se et ex se, independenter ab omni alio principio. Atque id importat ratio vitae perfectissimae. Nam vita, ut alias diximus, in immanentia actionis consistit. At plena immanentia tunc habetur, cum actio non modo est intellectiva, sed cum natura a se existente prorsus confunditur. « Illud, cuius natura est ipsum eius intelligere, et cui id, quod naturaliter habet, non determinatur ab alio; hoc est quod obtinet summum gradum vitae; tale autem est Deus ². »

Obiic. II. Quidquid Deus facit, ex voluntate facit. Atqui Deus non semper eadem facit, sed saepe contraria. Ergo non semper eandem voluntatem habet sed saepe contrariam. Ergo mutabilis est moraliter.

Resp. *Concessa maiori et minori propositione, nego consequentiam*, quae in tantum cum illis connectitur, in quantum supponit non posse voluntatem eodem actu velle opposita pro diversis temporibus et circumstantiis; quod falsum est.

Ut scite notat S. Thomas, *aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate, immobiliter permanente, velle quod nunc fiat hoc et postea fiat contrarium* ³. Sic evenit in Deo. Nam Deus, ab aeternitate et unico actu voluntatis, perfectissimam scientiam consequente, decernit ea omnia, quae successu temporis et cum mu-

¹ *Super Genesim ad litteram* l. 8. c. 20.

² S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 18. a. 3.

³ *Summa th.* 1. p. q. 19. a. 7.

tua oppositione sunt eventura. Hinc res mutantur, sed voluntas divina, quae earum mutationum est causa, immobilis permanet.

Obiic. III. Deus in volendo est liber. Atqui libertas indifferentiam sibi vindicat; cum in hoc consistat, quod agens possit velle aut non velle obiectum, quod cognoscit. Actus igitur aliquis in Deo ratione libertatis esse potest vel abesse, quod certe internam importat mutationem.

Resp. Hac difficultate, quae maxima esse videtur in praesenti controversia, moventur Cousiniani, cum, etsi non verbis, re tamen divinam libertatem e medio pellunt. Sed imprudenter et temere. Non enim quia duas veritates, quae evidenter demonstrantur, conciliare inter se forte quis nescit; idcirco ius habet inficiandi alterutram. Potissimum vero, cum in Dei scientia versatur, nimium in contemplatione obiecti, quod etsi a nobis cognosci aliqua ex parte possit, undique tamen comprehendi, aut plene explicari non potest. Vere enim in hoc sensu Deus *lucem inhabitat inaccessibilem*, quam qui nimis audacter scrutari velit, hebetatam aciem inde referet. Quapropter, si rationi parere volumus, sic de Deo disseramus oportet; ut quidquid ad perfectionem pertineat, quidquid altum sit ac magnum, id infinitae illi et simplicissimae naturae tribuamus. Sin incidat aliquando ut modus non detegatur, quo diversa eius attributa invicem concilientur; ignorantiam nostram potius fateri debemus, quam perfectionem aliquam Dei propriam impudenter eripere. Cum igitur Dei immutabilitas maxima perspicuitate colluceat, nec minus divina libertas in certissimis habenda sit; permultum non interesset, si modum eas inter se conciliandi omitteremus.

Nihilominus ut, quantum ingenii nostri limitibus concessum est, operosa etiam et ardua illustrare conemur; modum hunc, quo Deus sine mutatione interna sit liber, explicare tentabimus.

Age itaque quidquid Deus extra se vult, non modo ab aeterno vult, sed etiam eodem actu, quo diligit seipsum. In Deo enim nulla est actuum compositio aut vicissitudo. Actus autem divinae voluntatis, cum sit perfectissimus, in obiectum ferri debet, prout obiecti conditio fert. Ergo Deus seipsum diligit ut finem, reliqua

ut media, quae ad finem hunc diriguntur. Quia vero media haec sunt eiusmodi, ut cum fine non necessario connectantur; idcirco est ut Deus sic illa velit, ut etiam non velle possit; et quamvis se necessario amet (quia sic postulat obiecti bonitas), cetera tamen a se distincta contingenter diligat et libere, quia talis est obiecti conditio.

At enim qui fit ut idem actus flecti et non flecti possit ad obiectum huiusmodi, quin tamen intrinsecus ulla ratione mutetur?

Reponimus, id ex infinita perfectione illius actus emergere. Nam volendi actus, qui infinitus est et completissimus, cumulate complectitur quidquid ad obiectum quodvis volendum exquiritur, quin pristinae alicuius realitatis iacturam faciat, aut novi aliquid adipiscatur. Quare si liber est, hoc sibi vindicat, ut idem omnino quoad realitatem manens, possit obiecta aliqua respicere aut secus, prout libet operanti. Exinde autem actus intrinsecus non mutatur, sed diversam dumtaxat induit relationem. Actus enim ille duplici ratione debet considerari: *absolute*, prout aliquid in Deo est et cum ipsa Dei natura convertitur; et *relative*, prout res creandas respicit, quae cum divina perfectione nullo necessario vinculo colligantur. Iam vero primo modo spectatus actus ille necessarius omnino est, et mutationis expers; atque ideo, sive mundus creetur sive non, semper est idem. Secunda ratione inspectus, contingens est et in contrarium verti potest; tum etiam diversus ab eo est, qui fuisset, si mundus minime creatus esset. Nec tamen diversitate sua mutationem Deo affert internam, sed relativam dumtaxat; quae, ut in Ontologia diximus, externa est ¹. Non enim inde exsurgit quod Deo addatur aliquid vel tollatur, sed quod directio tantum et relatio actionis divinae varietur.

Atque hoc ulterius illustrari potest ex differentia, quae viget inter voluntatem creatam et divinam. Nam idcirco creata voluntas, cum ad aliquod obiectum se flectit, novum actum cum mutatione induit; quia non actione unica sed successione plurium operatur; nec actus, quem elicit, cum natura ipsius unum idemque est, sed

¹ Cap. II. a. VI. n. 102.

affectione quadam, quae supervenit, continetur. Quare voluntas illa est simul agens et patiens. Est agens, quatenus vim suam exercet operando; est patiens, quia agendo aliquid novi recipit, quod antea non possidebat. At Dei voluntas actus quidam est simplicissimus et infinitus; cui quidquid adiungi fingitur, omnino redundat. Quare nullo modo ut patiens, sed tantum ut agens considerari debet. Agens autem, praecise in quantum agit, non aliquid in se recipit, sed perfectionem aliis impertit; ac proinde si actionem cohibet, non aliquid a se demit, sed effectui exsistentiam negat, relatione solum variata. Id vero etsi in solo Deo contingat; tamen in ipsa etiam voluntat ecreata exemplum aliquod imperfecte relucet. Nam cum haec ex actu primo ad secundum procedit, actus ille primus, in quantum eiusmodi, non mutatur intrinsecus, sed novam dumtaxat suscipit relationem. Mutatio vero omnis actu secundo continetur, qui nova quaedam est animi modificatio. Atque hic actus secundus idcirco incrementum affert, quia actus primus infinitus non erat, et potentialitati commiscebatur. Quod si sola actualitate ornatus esset, sine ulla mixtura potentiae; tunc nulla interna mutatione afficeretur, sed solum novam relationem indueret. Id vero nobis, qui finiti sumus, competere nequit; at de Deo optime cogitatur, qui, ut dixi, infinitus est et actu perfectionis infinitae ad creandum mundum se libere vertit. Brevi: libertas in suo abstractissimo conceptu indifferentiam dicit terminativam tantum, non vero entitativam. Scilicet importat quod volens possit velle et non velle obiectum, respectu cuius dicitur liberum. At minime requirit ut id fiat per actum entitative diversum, nisi in ente finito, quod per volitionem transit de potentia in actum.

Dialectice igitur sic *distingues minorem* argumenti: Libertas indifferentiam sibi vindicat, activam et quoad merum respectum ad obiectum, *concedo*; passivam et quoad ipsam realitatem actus volentis, *subdistinguo*, in ente finito et cuius actio accidentalis est ac multiplex, iterum *concedo*; in ente infinito et cuius actio una est et ab eiusdem essentia non distincta, *nego*.

ARTICULUS II.

De aeternitate et immensitate Dei.

37. Post immutabilitatem sequitur ut de divina aeternitate dicatur; quae cum superiore attributo adeo arcis nexibus iungitur, ut paene confundi videatur. Addimus etiam tractationem de divina immensitate; ut simul quomodo Deus se habeat quoad tempus et quoad locum appareat. Hae enim duae determinationes proxime comitantur res mundanas.

PROPOSITIONES.

38. PROPOSITIO 1.^a *Deus est aeternus.*

Probatur. Aeternitas dicitur ea duratio, quae principio et fine caret, atque ideo prorsus infinita est, nec tamen ullam sibi implicat successionem. Duratio vero est existendi permansio, seu perseverans entis existentia. Unde si Deus existentiam habet sine initio ac sine fine, et talem ut omnia actu immutabiliter completatur; eum esse aeternum profecto patebit.

Iam age quod Dei existentia ita perstet, ut quemadmodum nullum exordium sortita est, ita nullum finem sit habitura; id ex eius absoluta necessitate consequitur. Nam existendi necessitas nullo certo tempore definitur; atque ideo, ut semper fuit, sic semper erit. Praeterea, quod necessario ac vi suae naturae existit, id ex nulla re pendet; ideoque, ut nunquam incepit, sic nunquam desinet. Deus igitur cum necessario exstet, terminis utrinque in existendo vacat.

Quod vero eius existentia successionem respuat, ex divina infinitate atque immutabilitate perspicuum est. Nequit enim ibi adesse vel fingi successio, ubi nulla interna viget mutatio. Successio enim transitu ex uno statu in alium constituitur; qui certe cogitari nequit in ente, in quo permansio semper constans, eiusdemque realitatis infinitae possessio cum summa simplicitate re-

peritur. Ergo Deus quavis vicissitudine incommutatam existentiam habet ; atque idcirco vitam possidet, quae plene tota sit simul et omnis mutationis expers. Atqui id aeternitatis notionem praebet. Deus igitur aeternitate fruitur. Immo Deus est ipsamet sua aeternitas ; in ente siquidem simplicissimo et immutabili existentia a duratione non differt.

Hinc sequitur respectu Dei nihil revera transactum esse vel futurum ; sed omnia unico praesenti instanti simplicissimo et infinito contineri. Quare sapienter Boëthius : « Quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit, nihilque est in tempore constitutum quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit, hesternum vero iam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivit, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud (sicut de mundo censuit Aristoteles) nec coeperit unquam esse nec desinat, vitaeque eius cum temporis infinitate tendatur ; nondum tamen tale est, ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul, infinitae licet vitae, spatium comprehendit atque complectitur ; sed futura nondum, transacta iam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui nec futuri quidquam absit nec praeteriti fluxerit ; id aeternum esse iure perhibetur. Idque necesse est et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem ¹. » Quod postremo dictum perinde intelligendum est, ac Deus permanente suo et infinito instanti praesens sit rebus omnibus, quae fluxu saeculorum eveniunt, quin ullam in se subeat successionem. Quare respectu temporis aeternitas non incongruenter assimilabitur immoto centro, quod cum individuum sit et permanens, vi linearum, quae inde ducuntur, punctis omnibus sphaerae respondet, quae circa ipsum forte volvatur.

39. PROPOSITIO 2.^a *Deus est immensus.*

Probatur. Nomine immensitatis significatur a theologis modus ille existendi, quo Deus ut ubique sit praesens exquirat, ac sub-

¹ *De Cons. phil. l. 5. prosa 6.*

stantia sua omnia, quae creari possunt, veluti permeare potis est, quin a re aliqua aut loco uspiam definiatur ¹. Ex quo patet attributum eiusmodi in Deo esse necessarium et absolutum, quippe cum ex actuali rerum creatione non pendeat. Attamen inde sequitur ut, creatione peracta, Deus actu adsit rebus omnibus, easque intime penetret, quin spatium ullum aut locus reperiatur, cui praesentiam suam non exhibeat. Quod quidem est veluti immensitatis consecrarium, et non incongruenter appellaretur *omnipraesentia*.

In re hac duplex vitium caveatur oportet. Primum est illorum, qui immensitatem Dei cum spatiis imaginariis male confundunt, atque attributum eiusmodi ex vacuo infinito constitui perperam opinantur. Huius sententiae videtur fuisse Newton, evidentius vero Clarke, contra quem egregie disputavit Leibnitius ². Verum haec opinatio absurdis abundat, efficitque Deum extensum et compositum. Immo, ut rite observat Genuensis, viam ad Spinozismum recta sternit. Alter declinandus error eorum est, qui divinam immensitatem in hoc tantum reponunt, quod res creatae quaelibet divinae scientiae et potentiae subiiciantur. Quae sententia, ut liquido fatear, immensitatem Dei oratione relinquit, re autem tollit. Quamquam enim theologi de divina omnipraesentia disserentes, Deum in rebus omnibus per scientiam, per potentiam et per essentiam esse definiant; tamen id quod proprie ad immensitatem pertinet, hoc tertio continetur. Duo enim, quae praecedunt, ex aliis Dei attributis, scientia nimirum et potestate manant. Nisi igitur *substantialis* Dei praesentia in rebus admittatur, propter quam divina natura ita rebus omnibus insit, ut eas sine ulla admixtione pervadat, totaque in toto mundo, et tota pariter in singulis eius partibus reperiatur; Dei immensitas, quidquid ad fucum faciendum dici velit, e medio revera pellitur.

Nec vero timendum est, ne in huiusmodi sententia diffusio aliqua corporea Deo tribuatur. Id enim potius magnam simplicitatem involvit et excellentiam perfectionis. Nam, ut iure admonet

¹ Vide SAUREZ *Disp. Metaph.* t. 2. disp. 30. sect. 7.

² Vide *Récueil des divers. piéc. entre Leib. et Clarke.* LEIBN. op. t. 2.

S. Augustinus : « In eo ipso, quod dicitur Deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, et mens a corporis sensibus avocanda, ne quasi spatiosa magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut humus aut humor aut aër aut lux ista diffunditur. Omnis enim huiusmodi magnitudo minor est in sui parte, quam in toto 1. » Et rursus : « Sic est Deus per cuncta diffusus non tamen per spatia locorum quasi mole diffusus, ita ut in dimidio mundi corpore sit dimidius et in alio dimidio dimidius, atque ita per totum totus ; sed in solo caelo totus, et in sola terra totus, et in nullo contentus loco sed in seipso ubique totus. » Deinde notandum est immensitatem Dei a rebus, quae sunt, nulla ratione terminari. Ita enim Deus in ipsis inest, ut nullo spatio egeat, et a nullo comprehendatur loco ; sed loca omnia superexcedens, praesentiam suam velut infinitis aliis locis exhibeat. Quod non ita intelligendum est, quasi Deus infinitis locis actu adsit ; infiniti enim hi loci nusquam sunt. Sed cogitandum id est quatenus ex parte Dei nihil desit cur in infinitis locis reapse insit, si loci illi exstarent. Sed, quoniam res creatae confiniis terminantur, hinc est ut Deus finitis tantum locis sit praesens ; et propriae immensitatis excessum in se contineat.

Quae cum ita sint, nemo non videt immensitatem eiusmodi non modo nulla partium admixtione turpari ; verum etiam perfectionem complecti magnam. Quare omnino consentaneum est ut Deo tribuatur ; cui quidquid perfectionem exhibet, necessitate competit. Deinde, ut dicetur inferius, Deus immediate agit in rebus omnibus ; quippe cum eas non modo produxerit, verum etiam iugiter servet atque ad singulas iuvet actiones. Atqui nulla res immediate agere potest in loco, ubi non est. Ergo Deus si ubique operatur, ubique est. Denique si Deus ubique non esset, nusquam esset. In ente enim necessario nihil cogitari potest, quod ipsum ad hunc locum prae alio determinet. Nusquam autem esse Deum, quantum divinae naturae conveniat viderint adversarii.

1 *Epist. 187 ad Dardanum.*

Solvuntur difficultates.

40. *Obiic.* I. Aeternitas non est attributum Dei; nam multa alia, praeter Deum, dicuntur aeterna. Sic quaelibet necessaria veritas appellatur aeterna, et animus humanus in aeternum est duraturus.

Resp. Huic difficultati optime respondet S. Thomas, veritates necessarias appellari aeternas, non per se, sed quatenus sunt in intellectu divino, qui aeternus est; alia autem dici aeterna per participationem. Unde relinquitur quod aeternitas, proprie dicta et quoad fontem inspecta, sit propria solius Dei. En eius verba: « Aeternitas vere et proprie in solo Deo est, quia aeternitas immutabilitatem consequitur; solus autem Deus est omnino immutabilis. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua eius aeternitatem participant. Quaedam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur a Deo, quod nunquam esse desinunt; et secundum hoc dicitur Eccles. 1. de terra quod *in aeternum stat*, et sic aeternitas Angelis attribui potest, secundum illud Psalmi 75, v. 5, *Illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis*. Quaedam etiam aeterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psalmis dicuntur montes *aeterni*, et Deuteronomii 93, 15, etiam dicitur: *De pomis collium aeternorum*. Quaedam autem amplius participant de ratione aeternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse vel ulterius secundum operationem; sicut Angeli et Beati, qui Verbo fruuntur; quia, *quantum ad illam visionem Verbi, non sunt in sanctis volubiles cogitationes*, ut dicit Augustinus 15. De Trinitate c. 16. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam aeternam 1. » De veritatibus autem necessariis hoc subiungit: « Vera et necessaria sunt aeterna, quia sunt in intellectu aeterno, qui est intellectus divinus solus; unde non sequitur quod aliquid extra Deum sit aeternum 2. »

1 *Summa th.* 1. p. q. 10. a. 3.

2 *Ibidem* ad 3.^m

Obiic. II. Immensitas pugnare videtur cum immutabilitate. Nam vi illius Deus inciperet esse in rebus, in quibus ante non erat, cum aliquid de novo producit. Id vero mutationem importat.

Resp. *Distinguo* : Inciperet esse in rebus, in quibus ante non erat, per accessum alicuius externae dumtaxat relationis, *concedo*; per adeptionem internae cuiusdam realitatis, *nego*.

Deus, ut diximus, quantum est de se, ita se habet ac si actu infinitis rebus adesset; atque in tantum iis non adest, in quantum res illae non existunt. Quare cum aliquae earum producuntur, nulla intrinsecus Deo accidit mutatio; sed tota mutatio se tenet ex parte alterius termini, nimirum creaturae, quae, cum antea non esset, existentiam acquirit.

Obiic. III. Sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus non potest esse in diversis temporibus; ergo nec unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in pluribus locis. Deus autem est quidem permanens, sed indivisibilis.

Resp. Haec difficultas proponitur a S. Thoma, et ab eodem sic resolvitur. « Dicendum, quod indivisibile est duplex. Unum, quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus et momentum in successivis; et huiusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci vel in pluribus locis; et similiter indivisibile actionis vel motus, quia habet determinatum ordinem in motu vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est, quod est extra totum genus continui; et hoc modo substantiae incorporeae, ut Deus, angelus et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid eius, sed in quantum contingit illud sua virtute; unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum vel multa, ad parvum vel magnum, secundum hoc est in uno vel pluribus locis et in loco parvo vel magno 1. »

Obiic. IV. Quod est totum alicubi, nihil eius est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi; non enim ha-

1 *Summa th.* 1. p. q. 8. a. 2. ad 2.

bet partes. Ergo nihil eius est extra locum illum. Ergo Deus non est ubique.

Resp. Haec etiam difficultas refertur a S. Thoma, et hac solutione refellitur. « Totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet *pars essentiae*, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam *pars quantitatis*, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum; quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non est totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentibus, quae secundum accidens quantitatem habent. Albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiatur totalitas essentiae; quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei. Si autem accipiatur totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis locis 2. »

ARTICULUS III.

De Scientia divina.

41. Deum intelligentia scientiaque esse praeditum indubia res est. Praeter enim quam quod ordo mundi pulcherrimus sapientiam in Opifice manifestat; si Deus spiritualis substantia est, operatione spiritualium substantiarum propria carere nequit. Haec vero in cognitione intellectuali consistit, qua rationes rerum intime penetrentur. Quod si animus humanus, qui creatus a Deo est,

2 Ibidem ad 3.^m

hac perfectione ornatur; quid de Auctore ipso dicendum erit, qui certe longius omnem effectum, quem gignit, nobilitate superat? Immo scientia in Deo infinita esse debet, cum ex infinita natura resultet; ac proinde ad omnia porrigitur, quae vera sunt et cognitioni obversari possunt. Itemque est semper in actu et aeterna et immutabilis et erroris omnino nescia; siquidem in ente residet, quod nulli vicissitudini aut potentiae, aut imperfectioni subiacet. Haec et similia explorata sunt per se, et sponte sua ex iis, quae de divina natura explicata sunt, dimanant. Potius ad ea considerationem convertamus, quae minus apparent, et disquisitione aliqua illustrari merentur.

PROPOSITIONES.

42. PROPOSITIO. 1.^a *Scientia divina respicit Deum tamquam obiectum primum, cetera vero a Deo diversa tanquam obiectum secundarium.*

Probatur. Quod Deus intelligat seipsum et quidem primo et per se in controversiam adduci nequit. Deus enim non modo est obiectum per se intelligibile, cum sit per se ens; sed etiam est ratio cur ipse cognoscat, quidquid cognoscit. Nam in ente a se et primo, nulla determinatio extrinsecus advenire potest. Ergo forma, quae determinat intellectum divinum per modum intellectualis speciei, nequit esse nisi ipsamet divina essentia. Cum vero Deus nihil habeat potentialitatis sed sit purus actus, divina essentia sic forma est intellectus divini, ut ipsum eius intelligere constituat et terminum intellectionis. Nostro igitur concipiendi modo, essentia divina, antequam intellectum ad alia intelligenda determinet, determinat ad intelligendam seipsam.

Praeterea, intellectus divinus, utpote perfectissimus, ea, quae intelligit, eo ordine intelligit, quo reapse intelligibilia sunt. Sed Deus sicut est fons omnis realitatis, ita est fons omnis intelligibilitatis. Ergo intellectus divinus quaecunque intelligit, in tantum intelligit, in quantum a Deo intelligibilitatem participant. Id autem necessario importat ut primus veluti intuitus divinae mentis in ipsum Deum feratur.

Hinc nullo negotio sequitur, Deum esse obiectum primum divinae scientiae. Nam obiectum primum respectu cognoscentis illud dicitur, quod per se respondet eius cognitioni et est prima ratio cur cetera cognoscantur ab ipso. Id autem nonnisi in Deum quadrare, quoad scientiam divinam, perspectum est. Quare cetera omnia, quae Deus cognoscit, nonnisi obiectum eius secundarium esse possunt; nempe obiectum, quod non ratione sui sed ratione alterius cognoscatur. Et sane, unumquodque cognoscitur prout est; res autem, quae Deus non sunt, id omne quod sunt, a Deo recipiunt. Sic igitur et non aliter intelligi debent ab intellectu perfectissimo, qui rerum, quas cognoscit, intimam naturam penetrat.

43. PROPOSITIO 2.^a *Scientia rerum in Deo non modo versatur circa omnia possibilis, et ea quae aliquando existentiam sortiuntur, verum etiam circa conditionate futura, sive necessaria sint sive libera.*

Probatur. Prima pars facile patet. Nam, cum Deus se perfecte cognoscat, necesse est ut cognoscat essentiam suam non modo absolute, sed etiam relative, nimirum prout imitabilis est multifariam extra seipsam. Hinc conceptus efformat sine numero rerum finitarum et contingentium, quorum existentia non repugnat 1. Has vero condi posse, certissime perspicit ex cognitione plena propriae virtutis, quae ad omnia, quae contradictionem nullam involvunt, extenditur.

Secunda etiam pars thesis non minus manifesta est. Nam quidquid ad existentiam venit, nonnisi per potentiam Dei venit. Deus autem intelligendo operatur; cum ipsa eius operatio sit suum esse, et esse in Deo, simplicissimo et actualissimo, sit ipsum intelligere. Ergo nequit quidquam extra Deum existere, quod hoc ipso, in quantum existit, a Deo non cognoscatur.

Quoad tertiam partem thesis, obiecta conditionate futura si sunt necessaria, propterea quod profectura sunt a causis necessariis; nequeunt non innotescere menti illi, quae plene comprehendit vim cuiuscumque causae. Effectus enim huiusmodi, sive ali-

1 Vide quae de hac re explanavimus in Ontologia cap. 2. art. 5.

quando contingant sive non, determinationem sui iam habent in ipsa virtute causae quatenus sub tali aut tali conditione operatur cogitatur. In hoc etiam nulla adest difficultas. Sed difficultas aliqua se prodit respectu conditionatorum a libera voluntate pendentium, quae antequam eveniant nullam determinationem habent in facultate a qua procedunt. Nihilominus haec quoque a Deo certissime cognosci, dubitari prorsus nequit. In primis enim Dei scientia, cum sit infinita, omnem veritatem complectitur. Huiusmodi autem obiecta sub conditione futura, quae evenirent, si voluntas creata in tali aut tali conditione collocaretur; determinatam in se continent veritatem. Nam etsi ex eventu interdum a nobis cognoscantur; tamen iam antea verum esse debuit, quod si conditio illa poneretur, reapse contingerent. Eventus enim non facit ut vera sint; sed quod ante vera fuerint manifestat. Ergo Dei scientia, quae ex eventu rerum minime pendet, quaeque vi sua omnem detegit veritatem; ea comprehendere dicenda est.

Praeterea perfectio divinae scientiae omnino postulat, ut nullius quaestionis responsum nesciat. At vero nisi hypothetica haec cognitio Deo competeret, innumerae fieri possent quaestiones, quibus certo respondere Deus reapse nequiret. Ergo scientia divina actus liberos sub conditione futuros complecti debet.

Tertio, si Deus hac scientia destitueretur, in administrandis creaturis ratione praeditis caeco modo procederet, nec ante eventum quidquam certi quoad actiones earum liberas posset constituere. Nam antequam Deus eiusmodi creaturas condere, in his aut his temporibus vel adiunctis collocare, his auxiliis et adiumentis instruere statuat, seu, generatim in signo antecedente creationis decretum; profecto creaturarum determinatae actiones liberae non *absolute* sed *conditionate* tantum futurae sunt. Si igitur Deus earum scientiam non haberet; tunc, etsi cupere posset ut creaturae rationales has potius quam alias actiones eliciant, tamen certo consilio earum futurum eventum definire non posset. Ex quo duo fluerent absurda. Primum, quod Dei providentia incerta esset ac vacillans; alterum, quod Deus quid, hac vel illa conditione posita, ex libertate humana sequuturum sit, nonnisi

scientia experimentalis cognosceret. His vero duobus nihil a ratione alienum magis dici potest.

Denique, confirmatur haec veritas ex communi humani generis persuasionem, hanc scientiam Deo unanimiter tribuentis. Homines enim passim precantur Deum, ut hanc vel aliam actionem, quam forte ab ipsis exorituram praevidet, ne permittat. Hinc saepenumero huic scientiae tribuunt, quod Deus e vivis hominem aliquem mature auferat; tum sanctos homines aut prophetas aut oracula consulunt, ut ipsis quid in actionibus liberis pro hac vel alia conditione eventurum sit aperiant. Quod certe non facerent, si privari Deum hac scientia suspicarentur.

Nota I. Ob triplicem, quam innuimus, diversitatem obiecti, scientia Dei triplici nomine distinguitur. In quantum enim respicit possibilia, appellatur *scientia simplicis intelligentiae*; propterea quod eiusmodi obiectum mere concipitur et in propria ratione consideratur. In quantum vero respicit futura absoluta, dicitur *scientia visionis*; propterea quod quidquid existentiam recipit quocumque temporis puncto, id Deo, qui indivisibili sua aeternitate omnia tempora ambit, praesens est. Hinc iure Boëthius ait: *Est Deo semper aeternus et praesentiarum status. Scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem, in sua manet simplicitate praescientiae, infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens, omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat.* ¹ Denique prout respicit futura conditionata, nominatur *scientia media*; propterea quod medio modo se habeat respectu duarum superiorum. Obiectum enim eius nec mere possibile est, nec absolute futurum; sed futurum esset, si causa in his aut his circumstantiis collocaretur. Huius scientiae expressam mentionem non facit S. Thomas; sed eam evidenter includit in *scientia simplicis intelligentiae* ². Attamen post exortas contro-

¹ *De Consolat. Philosophiae* l. 5. prosa 5.

² Id patet ex amplitudine verborum, quibus obiectum scientiae simplicis intelligentiae S. Doctor explicat. Sic enim ait: « Ea vero, quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei vel creaturae; sive in potentia activa sive in passiva, sive in potentia opinandi vel imaginandi vel

versias circa praescientiam Dei cum libertate creaturae componendam; ea scientia, claritatis gratia, peculiari nomine donata est a Theologis.

Nota II. Per hanc conditionatorum eventuum scientiam optime explicatur certitudo divinae praescientiae, sine laesione libertatis creatae. Deus enim sic liberas creaturarum ratione praeditarum futuras actiones decernit, ut prius ea scientia quid creata voluntas pro temporum et adiunctorum varietate libere factura sit distincte perspiciat. Nec nisi post cognitionem eiusmodi, ad certum rerum ordinem deligendum accedit. In quo quidquid certo casuum est, ideo privari nequit eventu; quia conditiones illae contingunt, quibus stantibus, libera voluntas sic potius quam aliter operatura esse praevisa est. Quare saeculorum successu actiones illae evenient procul dubio; at non ex necessitate quadam a Dei scientia aut decreto illata, sed ex libera determinatione creaturae, quam Deus sub conditione futuram esse praenovit.

Nota III. Scientia visionis exquirat ut obiectum habiturum aliquando sit existentiam, eaque tamquam conditione nitatur. Quapropter quoad hanc scientiam non quia Deus praescivit, ideo eventura aliquando est res; sed quia res aliquando eventura est, idcirco Deus eam praescivit. Contra scientia simplicis intelligentiae futuram obiecti existentiam non involvit, sed eam non repugnare subaudit. Denique scientia, quam *mediam* nominavimus, non supponit existentiam obiecti absolute futuram, sed conditionate dumtaxat: nimirum exigit ut obiectum extitutum sit aliquando, si conditio, quam implicat, reapse ponatur. Quapropter respectu harum duarum scientiarum, ideo res absolute futura esse dici potest, quia Deus scivit; accedente tamen decreto divinae voluntatis, quo Deus illam velit si bona est, vel tantum permittat, si morali malitia turpatur.

quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest; omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. » *Summa th.* 1. p. q. 14. art. 9.

Nota IV. Si medium quaeras, in quo Deus obiecta huius triplicis scientiae perspiciat; haec, quantum nobis videtur, responderi poterunt.

Medium hoc, intelligi potest vel per modum formae idealis, vel per modum rationis intellectae, vi cuius obiectum noscatur. Si sumitur primo modo, evidentissimum est, quod medium, in quo Deus perspicit omnia quae perspicit, aliud non est nisi ipsamet eius assentia. Haec enim dumtaxat speciem constituit, qua divina mens veluti informatur, et actualem cognitionem praebet per quam Deus intelligit seipsum, et ea omnia quae utcumque veritatem participant. Sin medium sumitur secundo modo, tunc iterum distinguendum est. Nam ratio intellecta, vi cuius obiectum noscitur potest accipi vel ut ultima et independens ab omni alia, vel ut proxima et aliunde derivata. In primo sensu, iterum fatendum est medium hoc non esse nisi divinam essentiam. Deus enim in quantum cognoscit seipsum, cognoscit cetera; quae, utcumque sint, sic semper sunt, ut ad divinam essentiam, tanquam ad fontem totius realitatis, revocari tandem debeant. At altero sensu medium potest esse multiplex et varium, pro multiplicitate et varietate obiecti, de quo quaeritur. Neque id ullam imperfectionem Deo affert; siquidem nullam dependentiam aut causalitatem involvit, sed merum ordinem spectat ex parte termini, in quem divina fertur cognitio.

Hisce positis, de meris possibilibus nulla est difficultas. Haec enim, quoad possibilitatem internam, perspiciuntur in propriis rationibus, sive ideis, quas mens divina concepit ex consideratione suae essentiae, quatenus imitabilis est ¹. Quoad possibilitatem vero externam, conspiciuntur a Deo in efficacitate suae virtutis, quae ad omnia non repugnantia porrigitur.

Futura etiam absoluta fere nullum negotium facessunt. Ea enim optime dici possunt a Deo perspicui tum in decreto suae voluntatis, quo definit vel permittit ut eveniant aliquando; tum in obiectiva eorundem veritate, quae ipsum rei praeit eventum; tum

¹ Vide quae de hac re explanavimus in Ontologia cap. 2. art. 5.

denique in propria actuali existentia, quae aeternitati praesens est, quocunque temporis puncto contingat.

Tota difficultas reducitur ad futura libera conditionata; nam conditionata necessaria facile videntur a Deo in intrinseco nexu, qui intercedit inter vim causae, necessario operaturae, et conditionem, respectu cuius eventum consideratur. Quod sane locum non habet quoad conditionata libera; quae cum nulla conditione sive interna sive externa necessario connectuntur, sed omnino pendent ab optione operantis. De his igitur pro rei gravitate multa et fuse theologi disputant; at nobis breviter dicendum videtur, quod perspiciantur a Deo in ipsa actuali, licet hypothetica, electione voluntatis creatae vel possibilis, prout quid factura sit consideratur, si haec vel illa conditio aut occasio haberetur. Ea enim, etsi numquam fortasse futura sint, tamen determinatam veritatem logice habent. Omnis enim enuntiatio aut vera esse debet aut falsa; siquidem quidquid verum non est, id falsum sit necesse est; quod autem falsum est, contradictorium eius erit verum. Quare in his duobus pronuntiatis: *Petrus in his aut his circumstantiis peccabit; Petrus in his aut his circumstantiis non peccabit*; disiunctionis eius oportet partem alterutram esse veram. Hanc igitur internoscet Deus; et quidem in ea causa, ex qua quod vera sit proficiscitur. Atqui non aliunde vera est, nisi ex actuali sed hypothetica determinatione voluntatis creatae; quae, si ea conditio poneretur, ad unam prae alia optionis partem se libere flecteret. Ergo in hac hypothetica determinatione creaturae eventum illum sub conditione futurum Deus contuetur.

Neque id mirum videri debet, si consideretur perfectio intellectus divini, qui infinito suo lumine voluntatem creaturae sic intime penetrat et plene comprehendit, ut nihil non attingat, quod ad ipsam utcunque referatur. Quare non modo perspicit quid ipsa possit, aut aliquando operabitur, sed quidquid operatura esset sub qualibet conditione possibili, si in ea reapse constitueretur. Quod qua ratione contingat, nobis, qui scientiam acquirimus ab experientia aut ex consideratione potentiae prout merum ordinem habet ad operandum, non satis apparet; sicut etiam non apparet

quomodo Deus cognoscat unico actu et distincte videat infinita, ut mox dicemus. At ratiocinando intelligimus aliter esse de intellectu infinito, qui rem quamlibet cognitione sua prorsus exhaurit, et cui praesens suo modo esse debet non solum quidquid fiet sed etiam quidquid fieret, quasi iam actu geratur.

44. PROPOSITIO 3.^a *Deus distincte cognoscit infinita.*

Probatur. Haec thesis ex iam constitutis, tanquam corollarium sequitur. Nam si Deus in singulis suis rationibus perspicit possibilita; haec, cum numero careant, infinitum quoddam praebent distincte perspectum. Deus igitur distincte cognoscit infinita per scientiam simplicis intelligentiae. Idem dicatur de scientia media; siquidem fine etiam carent ea, quae sub omnibus possibilibus conditionibus ab hac vel illa causa libera efficerentur. Ad rem S. Thomas: « Cum Deus sciat non solum ea, quae sunt actu, sed etiam ea quae sunt in potentia vel sua vel creaturae; haec autem constet esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita 1. » Idem denique dicendum est de scientia quoque visionis. Per eam enim, ut optime observat S. Thomas, *Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quae in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine* 2.

Quod autem huiusmodi notitia, quamquam obiecta continet, quae numerari nequeant, sit distinctissima; evidentissime inferitur ex eo, quod singulorum membrorum non solum communem quandam formam, sed propriam etiam individualitatem respiciat. Cuius rei pulcherrimam rationem affert S. Thomas, his verbis: « Cognitionis cuiuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formae, quae est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quae est in sensu, est similitudo solum unius individui; unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectus nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quae est participabilis a particularibus infinitis; unde intellectus noster per speciem intelligibilem homi-

1 *Summa th.* 1. p. q. 14. a. 12.

2 *Ibidem.*

nis cognoscit quadammodo homines etiam infinitos; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum, quod communicant in natura speciei; propter hoc quod species intellectus nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscuiusque, ut ostensum est articulo praecedenti. Unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita, etiam distincta 1. »

Solvuntur difficultates.

45. *Obiic.* 1. Si Deus cognosceret non solum se sed etiam alia, licet tanquam obiectum secundarium, haberet plures ideas. Id autem simplicitati mentis divinae repugnat.

Resp. *Distinguo maiorem*: Haberet plures ideas, nempe plures rationes rerum cognitae, *concedo*; nempe plures similitudines rerum mentem informantes, *nego*. Hoc autem posterius simplicitati mentis divinae repugnat, non superius.

Utrumque sub diverso sensu dici potest: in Deo esse unam ideam et esse plures ideas. Nam si nomine ideae accipitur forma intellectualis, quae mentem ad cognitionem determinat; haec in Deo non est nisi una, nempe divina ipsamet essentia, quae cum divino intellectu unum idemque est. Sic etiam, si nomine ideae accipiat terminus plenus intellectionis divinae, qui per ipsum actum intelligendi gignitur; hic quoque non est nisi unus, nempe Verbum aeternum, in quo Deus omnia perspicit quaecunque perspicit. At si nomine ideae accipiat ratio rei intellectae, prout ad ipsam rem intellectam refertur; sic nihil prohibet quominus in Deo dicantur esse plures ideae, immo infinitae, prout plura sunt, immo infinita, quae ex una intellectuali forma, per

1 Loco supra citato.

unum actum intelligendi, in uno Verbo prolato cognoscit et con-
tuetur.

Ad rem S. Thomas: « Oportet quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, in libro 83 Quaestionum, quaestione 46, quod *singula propriis rationibus a Deo creata sunt*. Unde sequitur quod in mente divina sint plures ideae. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente aedificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cuius similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus quod multa intelligat; sed contra simplicitatem eius esset, si per plures species eius intellectus formaretur 1. »

Obiic. II. Si Deus futura libera conditionata cognosceret in hypothetica determinatione ipsius creaturae (ut dictum est in thesi); cognitio divina ex re externa penderet. Id autem absurdum est.

Resp. *Distinguo maiorem*: Divina cognitio ex re externa penderet, tanquam a conditione logica, *concedo*; tanquam a principio actuose influente in cognitionem ipsam, *nego*.

Determinatio hypothetica, de qua loquuti sumus, non est principium quod actuose influit in divinam cognitionem, sed est mera conditio logica, quae *objective* necessaria est ut mens divina rem internoscatur. Principium vero et fons cognitionis huius intelligentia ipsa Dei est, quae perfectione sua determinatur ad cognoscendum quidquid verum est. Nihilominus tanquam conditionem subaudit id, ex quo proxime obiecti determinatio proficiscatur. Quare, si obiectum est huiusmodi, ut quoad suam determinationem pendeat ex libera electione creaturae; nonnisi in hac perspici potest: siquidem ex ipsa habet ut *hypothetice* futurum sit, ac proinde ut obiectum cognitionis evadat.

1 *Summa th.* 1. p. q. 15. a. 2.

Instit. Phil. Vol. III.

Obiic. III. Si Deus cognosceret infinita, cognosceret numerum infinitum. Atqui numerus infinitus cognosci nequit, cum sit contradictorius. Ergo etc.

Resp. *Nego maiorem.*

Ut alias innuimus, confundenda non est multitudo, absolute spectata, cum numero. Numerus enim est multitudo sed mensurata per unitatem; exsurgit enim ex additione unitatum. Hinc repugnat ut sit infinitus; infinitum enim nequit pertransiri. At Deus non sic cognoscit infinita, quasi addat partes partibus et unitates unitatibus ¹. Haec enim cognitio similis omnino foret cognitioni nostrae, quae procedit *a posteriori*. Sed Deus cognoscit infinita, processu, ut ita dicam, *a priori*, solvendo quodammodo formam in omnia inferiora a quibus participari potest. Hinc, cum formam plene comprehendat, nihil acie sua praetermittit, quod ad illam aliqua ratione referatur. Atque hoc non successione quadam visionis, sed unico intuitu, quo omnia simul complectitur et contuetur. Mirum autem nemini videri debet quod intellectus infinitus, qualis est intellectus Dei, infinitum simplici actu veluti assumat et prorsus exhaustiat. Ad rem S. Thomas: « Transitio importat quamdam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest, neque a finito neque ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adaequatio; quia id comprehendere dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito. Et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiae

¹ « Deus non sic cognoscit infinitum vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successive. » S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 14. a. 12. ad. 1^m. Item alibi: « Infinitum cognitioni repugnat, in quantum repugnat numerationi. Nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per enumerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem; non autem intellectus simul diversas partes apprehendentis. Quum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita. » *Contra Gentiles* l. 1. c. 69.

Dei, tamquam comprehensum, non tamen tamquam pertransibile 1. »

ARTICULUS IV.

De voluntate divina.

46. In Deo voluntatem inesse, extra omnem dubitationis aleam positum est. Voluntas enim intelligentiam sequitur, ab eaque resultat; sicut ex sensili cognitione sensilis appetitus emergit. Si igitur Deus, ut ostendimus, intelligentia fruitur; consequens est ut etiam voluntate fruatur. Praeterea, voluntas ad simplices perfectiones pertinet, ornatque creaturas spirituales, quae maxime omnium ad Dei imitationem accedunt. Ergo a Deo abesse nequit, qui perfectiones omnes simplices in sua unitate complectitur, et nobiliori modo possidet quidquid excellentiae et virtutis ab ipso in res creatas proficiscitur.

At vero notandum est diligenter, hanc voluntatem in Deo non esse concipiendam, quemadmodum in creatis intelligentiis, instar potentiae, quae ex superveniente actione compleatur, aut actibus multiplicibus se exercent. Sed cogitanda omnino est ut actus per se perfectissimus atque unicus, quo Deus diligit et velit, quidquid ut obiectum diligendum et volendum agnoscit. Hinc mutationi non est obnoxia; cum ex immutabili scientia et immutabili substantia procedat. In ea autem reperitur causa rerum omnium, quae sunt extra Deum; siquidem intellectus divinus, quo possibilium cognitio continetur, non evadit practicus et operativus ad extra, nisi voluntatis accessu, qua Deus formas, quas mente concepit, imperat esse etiam extra mentem in seipsis. Haec satis clarent, quin, dispendio temporis, fusiore demonstratione illustrentur. Potius aliquid explicandum nobis videtur de modo, quo voluntas divina se habeat, circa obiecta diversa quae respicit.

PROPOSITIONES.

47. PROPOSITIO 1.^a *Conveniens est Deo ut velit etiam alia a se, sed tamen propter se tanquam media propter finem.*

Probatur. Quidquid perfectionem importat,tribuendum Deo est, qui perfectissima bonitate subsistit. Atqui spectat ad entis perfectionem, aliis etiam, eo modo qui consentaneus naturae est, bonitatis suae similitudinem impertire. Ergo hoc competit Deo. Sed, cum divina voluntas sit ordinatissima, immo cum ipsa ordinis regula confundatur; nequit ab eo, quod ordo fert, removeri. Cum igitur res aliae a Deo, nonnisi per participationem divinae bonitatis sint bonae, et secundum id omne quod sunt, in Deum referantur; non aliter a Deo diligi poterunt, nisi in quantum in eis relucet divina bonitas, et Deum ipsum tanquam finem ultimum respiciunt.

Utrumque sic dilucide docet S. Thomas: « Res naturalis non solum habet naturalem inclinationem respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat, secundum quod possibile est. Unde videmus quod omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis ut bonum, quod quis habet, aliis communit, secundum quod possibile est. Et hoc praecipue pertinet ad voluntatem divinam, a qua per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant; multo magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communit, secundum quod possibile est. Sic igitur vult et se et alia; sed se ut finem, alia vero ut ad finem, in quantum concedet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare 1. »

48. PROPOSITIO 2.^a *Dei voluntas divinam bonitatem necessario, cetera autem libere appetit.*

1 *Summa th.* 1. p. q. 19. a. 2.

Probatur prima pars. Divina bonitas, utpote quae infinita est, obiectum adaequatum constituit divinae voluntatis eiusque inclinationem omnino explet. Atqui nulla facultas potest esse indifferens circa obiectum sibi adaequatum, quod eius propensioni plene satisfacit. Ergo divina voluntas nequit libere se habere respectu divinae bonitatis, sed ab ea ad amorem rapitur necessario.

Praeterea, divina bonitas est obiectum constituens divinam beatitudinem. Atqui voluntas circa obiectum constitutum beatitudinis libertate non gaudet. Ergo divina voluntas libera non est quoad appetendam divinam bonitatem.

Probatur secunda pars. Ad perfectionem voluntatis pertinet, ut in obiectum pro eiusdem merito et conditione feratur. Atqui, ut divina bonitas se offert tamquam obiectum summe bonum summeque necessarium; sic cetera, a Dei bonitate distincta, offeruntur tamquam obiecta finita et contingenter amabilia. Ergo ut illius dilectio necessaria omnino est, sic horum e contrario contingens esse debet et libera.

Praeterea, bona finita nec sunt obiectum adaequatum divinae voluntatis, nec cum huiusmodi obiecto, quod bonitate tantum divina continetur, necessario connectuntur. Ergo ab ea non possunt, nisi contingenter et libere appeti. Voluntas enim non trahitur necessario, nisi vel a bono adaequato, quod eius capacitatem exhaurit; vel a bonis, quae cum superiore ex necessitate colligantur.

Itemque, Deus quidquid amat, in tantum amat, in quantum se diligit. Cum enim ordinatissimo amore gaudeat; non potest quidquam amare, nisi prout refertur in ultimum finem, ex quo omnis amabilitas in cetera bona derivatur. Atqui nullius rei a se distinctae amorem Deus agnoscit ut necessario connexum cum amore sui ipsius; siquidem eius bonitas absoluta prorsus est, et perfectissima, nec alterius cuiuscumque boni consortio indiget. Ergo fieri nequit ut bona a se distincta appetat necessario. Ad rem S. Thomas: « Bonitatem suam esse Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem, sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad

proprium et principale obiectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum volentes conservationem vitae, et navem volentes transfretare. Non sic autem ex necessitate volumus ea, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est de aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle non sit necessarium absolute; et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas eius mutari 1. »

Nota. Haec, quae diximus, respiciunt, ut patens est, rerum a Deo distinctarum existentiam; non vero internam possibilitatem, quae in divina essentia continetur, et quae proinde simul cum divina essentia necessario diligitur a Deo.

Corollarium. Hinc sequitur creationem rerum esse contingentem non necessariam. Nam Deus est causa rerum efficiens per voluntatem, seu melius per intellectum, adiuncta voluntate.

49. PROPOSITIO 3.^a *Divina voluntas nullo modo ferri potest in malum culpae, ferri autem potest in malum poenae sed per accidens.*

Probatur prima pars. Cum voluntas nequeat appetere nisi bonum, in tantum ferri potest indirecte saltem in malum, in quantum fertur in aliquod bonum, quod plus diligit quam illud quod per malum removetur. Sed malum culpae removet ordinem ad divinam bonitatem, quae est maximum bonorum et cui nullum aliud bonum praeferri potest. Ergo impossibile est, ut divina voluntas ullo modo feratur in malum culpae.

Praeterea, cum actus voluntatis specificetur ex obiecto, nequit ferri, etiam indirecte, in malum culpae, quin contrahat carentiam

1 *Summa th.* 1. p. q. 19. a. 3.

ordinationis ad summum bonum, quod est Deus. Atqui id impossibile est ut accadat divinae voluntati, cuius actus deficere ab ordinatione hac nullo modo potest; cum non modo sit ordinatissimus sed cum ipsa regula ordinis confundatur. Ergo fieri nequit ut Deus ullo modo velit malum culpae.

Brevi: voluntas, appetendo malum morale, avertitur a Deo. Sed divina voluntas averti nequit a Deo; per quem vult, quaecumque vult. Ergo absolute repugnat ut divina voluntas malum morale appetat.

Probatur secunda pars. Eaedem rationes, quae demonstrant non posse Deum velle malum morale, ostendunt contrarium de malo physico. Nam malum physicum, sive in corruptione rerum consistat sive in poena inflicta nocentibus, non aliud removet nisi perfectionem aliquam creaturae consentaneam, et non ordinationi ad Deum adversatur, sed propensioni tantum subiecti creati. Atqui bonum quod per hoc aufertur, optime superari potest per maius bonum, quod hinc procuratur. Ergo non modo dissonum rationi non est, sed potius consonum, ut indirecte, seu intuitu alterius boni, appetatur. Et sane, corruptioni rerum naturalium respondet ordo totius universi, qui maxime ex actione oppositarum causarum emergit; et poenis, quibus flagitium plectitur, respondet ordo iustitiae, qui iubet ut singulis, prout merita ferunt, felicitas vel supplicium tribuatur. At vero utrumque bonum longe praestantius est, quam illud, quod per oppositum malum demitur. Ad rem S. Thomas: « Nullum bonum Deus magis vult, quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpae, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum, cui coniungitur tale malum; sicut volendo iustitiam vult poenam, et volendo ordinem naturae servari vult quaedam naturaliter corrumpi 1. »

1 *Summa th.* l. p. q. 19. a. 9.

Solvuntur difficultates.

30. *Obiic.* I. Volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum. Si igitur Deus velit aliquid aliud a se, movebitur ab aliquo alio, quod est absurdum.

Resp. *Distinguo antecedens* : Volitum propter se et tamquam finis movet volentem, *concedo* ; volitum propter aliud et mere ut medium, *nego*.

Proposita difficultas deprompta est ex S. Thoma, quam ipse proinde sic clarissime resolvit. « In his, quae volumus propter finem, tota ratio volendi est finis ; et hoc est, quod movet voluntatem. Et hoc maxime apparet in his, quae volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in ea vult nisi sanitatem ; et hoc solum est, quod movet eius voluntatem. Secus autem est in eo, qui sumit potionem dulcem ; quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde cum Deus alia a se non velit, nisi propter finem, qui est sua bonitas ; non sequitur quod aliquod aliud moveat voluntatem eius, nisi bonitas sua ; et sic sicut alia a se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia a se vult volendo bonitatem suam 1. »

Obiic. II. Deus si vult alia a se, ea vult eodem actu, quo vult seipsum. Sed actus ille est necessarius. Ergo si Deus vult alia a se, ex necessitate vult ; ac proinde vel prima vel secunda thesis corrui.

Resp. Neutram corruere timendum est, si animo revocentur ea, quae superius dicta sunt, cum de divina immutabilitate tractavimus. Ibi enim distinximus entitatem divini actus a respectu, quem habet ad terminum. Prima necessaria omnino est et immutabilis ; alter contra non item sed mutari potest et esse vel abesse, pro contingentia obiecti circa quod versatur. Hoc vero sufficit ad salvandam divinam libertatem sine immutabilitatis iactura. Nam

1 *Summa th.* 1. p. q. 19. a. 2. ad 2.^m

libertas in indifferentia terminationis revera consistit, quatenus subiectum volens possit aliquid velle et non velle. Quod vero id contingat per contingentiam ipsius actus volendi, non procedit a natura libertatis, sed a natura subiecti liberi, quod in operando exit de potentia in actum. At si agitur de ente libero, quod sit purus actus et nihil habeat potentialitatis, tunc ea imperfectio omnino removenda est, et exercitium libertatis non per contingentiam actus, sed per contingentiam merae terminationis eiusdem actus explicandum erit.

His positis, facilis est responsio applicanda difficultati. Sic enim distingues *minorem*: Ille actus est necessarius, quoad entitatem qua in se constat, *concedo*; quoad terminationem ad obiectum, *subdistinguo*: ad obiectum primum, quod est divina bonitas, iterum *concedo*; ad obiectum secundarium, quod est bonitas creaturarum, *nego*.

Obiic. III. Divina voluntas libertate gaudet non modo *contradictionis* et *specificationis*, quatenus potest velle et non velle, et velle res diversas; sed etiam gaudet libertate *contrarietatis*, quatenus potest velle opposita. Ergo sicut in bonum, sic etiam in malum ferri potest, etiam in ordine morum.

Resp. *Distinguo antecedens*: Sed etiam gaudet libertate contrarietatis quoad obiecta ordinis physici, *concedo*; quoad obiecta ordinis moralis, *nego*.

Habere se ad opposita in genere morum non est perfectio sed imperfectio; supponit enim defectibilitatem voluntatis a regula rationis. Quare a Deo removendum est prorsus. Attamen nihil vetat quominus Deus hoc sensu dicatur habere libertatem etiam contrarietatis, quatenus potest velle ut aliquid sit et velle ut non sit; quod, quia respicit meram existentiam rei, ad ordinem physicum iure refertur.

Obiic. IV. Mala fieri et mala non fieri contradictorie opponuntur. Si ergo Deus non vult primum, volet secundum. Atqui voluntas Dei nequit non impleri. Ergo in ea hypothesi nulla mala moralia contingere deberent, quod est contra experientiam.

Resp. *Nego primum consequens*. Nam licet mala fieri et mala non fieri contradictorie opponantur ; tamen actus voluntatis, qui circa unum aut alterum versentur, non contradictorie inter se opponuntur sed contrarie.

Voluntas Dei semper impletur. Ut enim sapienter observat S. Thomas, cum voluntas divina sit universalis causa omnium rerum, impossibile est ut suum effectum non consequatur. Etsi enim eventum aliquod possit evadere ordinem alicuius causae particularis, evadere nullo modo potest ordinem causae universalis, sine qua nihil ad existentiam venit ¹. Obiectio autem falso existimat idem esse non velle aliquid esse, ac velle ipsum non esse. Primum contradictorie opponitur actui volendi ; secundum opponitur contrarie ; non enim consistit in mera negatione actus sed in positione actus oppositi. In tantum igitur mala etiam in ordine morum contingunt in mundo ; in quantum ea Deus, licet non velit, tamen permittit ut eveniant. Permissio autem malorum in ordinatore supremo, qui scit et potest ex iis bona deducere et bonum privatum non anteponit bono communi, non mala est sed bona.

CAPUT QUARTUM

De attributis Dei relativis.

31. Attributa Dei relativa illa dicuntur, quae respectum ad actualem creaturae existentiam involvunt. Sic Deus nominatur creator, dominus, provisor, et ita porro. Circa huiusmodi attributa generatim inspecta, diligenter animadvertendum est, ea non competere Deo ex absoluta necessitate, sed tantum hypothetica. Supponunt enim rerum productionem, quae libera Deo est, et sic est, ut possit etiam non esse. Quare licet, facta hypothesi creaturarum, attributa, de quibus loquimur, nequeunt non convenire Deo ; tamen absolute possent non convenire, cum hypothesis illa

¹ *Summa th.* 1. p. q. 19. a. 6.

non sit necessaria sed contingens. Nec id ullam mutationem Deo infert; siquidem attributa illa relationem important, quae secundum rem non est in Deo sed in creaturis dumtaxat. In Deo autem huiusmodi relatio non est realis, sed tantum rationis; nihil enim novi ponit in Deo quoad entitatem; sed solum, supposita entitate creaturarum, exprimit modum, quo Deus se habet erga illas; propterea quod illae realiter referuntur ad ipsum. Hinc consequitur, ut attributa haec relativa dicantur de Deo non ab aeterno (quemadmodum est de absolutis), sed ex tempore; in tempore siquidem ponitur earum fundamentum, nempe creatio rerum extra Deum. Apposite S. Thomas: « Cum Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina, importantia relationem ad creaturas, praedicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato 1. »

Iam age in rebus creatis tria potissimum considerare possumus: existentiam, actionem, directionem in finem. De attributis igitur, quae respectu horum trium Deo competunt, dissereamus. At vero Deus in existentiam creaturarum influit creatione et conservatione, in actionem concursu, in finem providentia. De his igitur, tribus articulis, eloquemur.

ARTICULUS I.

De rerum creatione et conservatione.

52. De creationis non repugnantia abunde in Cosmologia disseruimus; eaque prima actio est, qua Deus in rerum a se distinctarum existentiam operatur. Ceteri enim influxus, quotquot co-

1 *Summa th.* 1. p. q. 13. a. 7.

gitari possunt, creationem praeceuntem habent, ipsamque iam positam consequuntur. Proxime accedit conservatio, quae paene cum creatione confunditur, eiusque veluti continuatione constat. Quare utramque hic una coniungimus.

PROPOSITIONES.

33. PROPOSITIO 1.^a *Actio creatrix propria est Dei solius.*

Probatur. Quod creandi vis Deo competat, tamquam supremæ illius causae propria, tam perspicuum est, ut nihil supra. Nam operandi modus existendi modum sequitur. Operatio enim a natura proficiscitur, atque ideo principio, unde profluit, assimilatur. At vero Deus absoluta undique gaudet existentia, quae ex re nulla sibi externa nequitur aut pendet. Ergo ea operatio, tamquam propria ipsi competit, quae ex nulla re, extra Deum posita, nequitur aut pendeat. At vero id nonnisi in creatione locum habet, seu in actione, qua res producitur ex nihilo. Nam actio, quae praeiacentem materiam postulat ex eaque conflatur effectum, relativa est non absoluta; quippe cum rei cuidam, quam subaudit, alligetur. Ergo, nisi Deum actione propria spoliare velimus, vis effectuum educendorum ex nihilo tribuenda ipsi est.

Quod vero vis creandi ita Deo sit propria, ut ipsi soli competat; facillimum est ad iudicandum. Primum enim ex ipsa experientia non levis coniectura desumi potest; siquidem causa finita quaevis, utcumque efficax sit et praestans, numquam effectum gignit aliquem, nisi materiam habeat et subiectum, circa quod operetur. Quae constans et perennis observatio, etsi rem pro qualibet causa possibili non definiat; satis tamen approbatu dignam facit. Incredible enim videtur, ut, si effectio rei ex nihilo vim finitam non excedat, ea nulli causae creatae tributa sit. Deinde creatio absolutum omnino, ut supra dixi, atque non aliunde pendentem praesefert agendi modum. Nullum enim subiectum importat, a quo causa iuvetur et in agendo veluti definiatur. Ergo illius tantum causae propria esse poterit, quae absoluta in existendo sit, et ex nullo exteriori principio pendeat. Haec vero causa alia non est,

nisi Deus. Tertio, inter existentiam et nihilum infinita quaedam interiicitur intercapedo. Ita enim nihilum distat ab ente, ut non possit distare magis. Quare hoc intervallum est maximum, quod inter duos terminos, quorum ex uno ad alterum fiat transitus, cogitari potes. Ergo virtus, per quam haec disparitas et intervallum superatur, maxima sit oportet et infinita; siquidem quo minor capacitas praevia in uno termino praecedit, eo maior vis requiritur ut alter attingatur. Denique qui aliquid condit e nihilo, dominium et potestatem exercet in ipsum ens, quatenus praecise ens est. Effectum enim sub entis ratione progignit; quandoquidem effectus sub ea ratione producitur, sub qua non praesupponitur; cum autem nihil ex parte rei producendae effectum praecedit, ratio entis nulla ratione praeire dici potest. Ergo vis, quae ad creandum pollet, maxime potens esse debet, nec ullis limitibus circumscripta; quod profecto, aliis verbis, activitatem infinitam importat.

54. PROPOSITIO 2.^a *Conservatio rerum creatarum positiva est non negativa.*

Probatur. Quamquam inter philosophos mirifice convenit res creatas in accepta semel existentia divina ope servari; sententiae tamen in diversa distrahuntur, cum de explicanda ratione agitur, qua eiusmodi conservatio perficitur. Alii enim *positive* id fieri aiunt et *directe*, quatenus Deus iugi quodam influxu res conditas in existentia retineat; alii vero *negative* dumtaxat conservationem illam divinam interpretantur, quatenus ad rerum conditarum perseverantiam oppido sufficere putant, si eas Deus non demolitur. Quare sententia superior *conservatio positiva*, posterior *negativa* nominatur.

Nos vero nullum solidum argumentum videmus, quod huic posteriori opinioni faveat; cum contra superior sententia non modo creaturae consentanea et excellentiae divinae potestatis valde accommodata sit, sed ex rationis principiis evidentissime fluat.

Ac principio quidem illud ut certum assumo, adesse in Deo actum aliquem positivum divinae voluntatis, quo Deus affirmate velit rerum creatarum durationem, quatenus illae exstare per-

severant. Secus si eiusmodi permansio praeter divinam voluntatem contingeret, Deo esset fortuita et extra ordinem eius providentiae; quod a veritate tantum discedit, ut nihil magis veritati possit esse contrarium. Si enim Deus eorum omnium, quae sunt, administrator est et rector; nihil casurum est in mundo, quod divinam voluntatem declinet. Id tamen discriminis inter ea, quae contingunt, intercedit; ut si bona et honesta sunt, ideo eveniant quia Deus ea diligit et vult; sin indecora et turpia, ideo intercedant, quia Deus, ob altissima suae sapientiae consilia, eorum permittit eventum. Cum igitur rerum duratio reale aliquid sit et bonum, actum divinae voluntatis affirmantem et positivum exquirat.

Id itaque cum confessum ratumque sit, proposita thesis in perspicuis pariter habenda est. Nam, si circa rerum in existendo perseverantiam actus positivus divinae voluntatis adstruitur; hic profecto in eandem actuose influat necesse est. Deus enim voluntate operatur; atque ideo quidquid vult, continuo facit, et quidem vi eiusdem potentissimae voluntatis, quae non, ut humana, sterilis est, sed est efficax et actuosa. Sane, prima rerum creatio non aliter ab ipsis adversariis explicatur, nisi efficacia divinae voluntatis, quae res conditas e nihilo evocavit: *dixit et facta sunt*. Si igitur quia Deus voluit, res e nihilo primum prosluere; sic etiam quia Deus vult, res receptam existentiam continuant. At quemadmodum ille actus stare non potuit, quin Deus in existentiam rerum influeret; ita quoque alter, quia non minori efficacia praeditus est, cogitari nequit, quin Deus influxum aliquem exercent in rerum creaturarum permansionem. Videant igitur, qui aliter opinantur, ne non modo rationi, sed etiam sibi ipsis non consentiant satis.

At enim (hoc siquidem dicet aliquis) idcirco Deus actu suae voluntatis, cum primum res condidit, externum influxum exercuit; quia rerum existentia aliquid reale erat et novum, quod certe produci oportebat. In conservatione autem non est ita; quippe cum ex ea nihil novi rebus iam creatis adiungatur.

Verum tantum abest, ut id prolatum a nobis argumentum frangat vel debilitet, ut roboret magis. Etenim existentiae con-

tinuatio, quidquid sit, certe aliquid reale est, quod existentiam ipsam veluti extendit et augeat. Plus enim profecto est in suscepta semel existentia perseverare, quam illa ad temporis punctum frui. Per eam igitur aliquid novi additur creaturis, quod certe cum prima earum creatione confundi non debet. Optime enim stare potest et cogitari creatio, etiamsi nulla posthac sequatur rerum creatarum permansio. Hanc igitur in rebus conditis produci oportet; atque propterea positivus et externus Dei influxus, qui eam gignat, exigitur.

Praeterea nisi voluntas Dei externum aliquem et positivum influxum in rerum conservationem exerceret, duo maxima offenderentur absurda. Primum, quod res conditae perstare possent, etiamsi divina voluntas commutaretur fieretque contraria; alterum, quod secus potestas in Deo redigendi in nihilum res creatas explicari minime posset. Et sane si voluntas Dei externo aliquo influxu durationem in rebus creatis non producit; profecto, ad res ipsas conditas quod attinet, nihil interest utrum voluntas illa cesset muteturque in contrariam necne. Mutatione enim vel desitione voluntatis, quae in rem non influat, res ipsa nec desinit nec mutatur. Annihilatio autem non aliter intelligi potest ut possibilis, nisi per subtractionem actionis, qua Deus res in existendo conservet; est enim effectus negativus, cui proinde nonnisi negatio ex parte causae respondere debet. Id autem, ut patens est, positivam conservationem importat. Supponit enim actionem, qua Deus in rerum existentiam iugiter influat, et qua semel interrumpita, res creatae in nihilum relabantur. Quod sane idem est ac talem conservationem adstruere, quae in perenni quodam influxu posita sit, quo prima causa proferendae rerum conditarum existentiae operetur.

Denique ipsa rerum creatarum contingentia, veritatem, quam tuemur, evidenter confirmat. Res enim quaeque cum condita est, non idcirco entis contingentis naturam exuit. Quare si germana eius spectetur conditio, indifferentiam semper retinet ad existendum vel secus. Quidquid enim interna existendi necessitate non fruitor, id ut ad existentiam inchoandam, sic etiam ad pro-

trahendam per se minime sufficit. Quamdiu igitur perstat, aliunde ad existendi perseverantiam determinari indiget.

Nec audiendus est, qui diceret causam determinationis eius in ipsa creatione reponi, quae rem primum eduxit e nihilo. Nam effectus creationis plene exhauritur in hoc, quod res condita semel exlitterit. Unde quod deinceps maneat, id aliam rationem sufficientem exquirat. Nec dici potest producta existentia se ipsam continuare; in ea enim nihil est, quod huius continuationis sit causa. Ut enim possibilitas actualem existentiam per se non fert; sic prima rei productio et existentia eiusdem permansionem sibi non vindicat. Primum enim existendi instans cum posterioribus nulla necessitate connectitur, optimeque concipitur rem gigni, nec tamen praeter unum instans superesse. Non igitur in ipsa, sed in Deo ratio insequentis durationis eius quaerenda est. Quapropter omnino oportet, ut ad influxum aliquem supremæ causae assurgamus, qui quidem concipiatur tamquam creationis continuatio, ac proinde ab ipsa creatione aliquo pacto distinguatur, quatenus illa primum instans rei conditæ, hæc posteriorem eiusdem durationem respiciat.

Solvuntur difficultates

55. *Obiic.* contra primam propositionem. Efficacior vis requiritur, si factioni impedimentum aliquod obstat, quam si nihil plane adversatur. In creatione autem nihil obsistit, contra vero in productionibus ceteris. Quare si vis finita his sufficit, potiori iure illi sufficiet. Deinde, virtus cognoscitur ex effectu; effectus autem in creatione finitus est. Ergo finitam dumtaxat vim postulat; ac proinde competere etiam potest causis secundis. Denique distantia infinita, quae inter nihilum et rem producendam asseritur, commenticia prorsus est; siquidem distantia mensuram accipit a termino; terminus autem, seu res quae gignitur, finita entitate constat.

Resp. His argutiis nihil evincitur. Primum enim effectio, qua impediens aliquod superatur, tunc plus virium exigit, quam illa

cui nihil obstat, cum cetera sunt paria; non vero cum summa disparitas utramque afficit. Quocirca etsi in actionibus quae materiam habent, quaedam resistentia ex parte subiecti saepe habetur: haec tamen non est tanti, ut infinitam vim, a qua superetur, exquirat. Finita enim reapse est, cum a finito oriatur subiecto; finitum autem per finitum vinci potest. Contra, licet in creatione nihil obsistat; tamen vis infinita necessaria omnino est propter rationes supra relatas, quae non a subiecti resistentia sed aliunde depromptae sunt; a conditione nimirum ipsius actionis et termini, qui per eam producit.

Ad alterum vero, efficacitatis praestantia non solum ex nobilitate effectus iudicatur, verum etiam ex modo, quo effectus gignitur. Certe eo actuosior est vis, quo minus adiumenti ad operandum poscit. Infinitam vero vim requiri ad creandum effectum non ex infinitate rei, quae efficitur, sed ex modo quo efficitur, conclusum est.

Ad tertium denique quod addebatur, dicimus infinitum intervallum optime cogitari, si terminorum alteruter ab alio infinite discedat. Nihilum autem ab ente ita distat, ut nequeat distare magis.

Obiic. contra secundam propositionem. Ex potestate, quam Deus habet, redigendi omnia in nihilum inferri nequit conservatio positiva. Nam si Deus in nihilum res reverti vellet, continuo ex hac voluntate ad actionem aliquam externam adduceretur, qua rerum existentiam prorsus everteret. Sic annihilatio esset actio positiva, sed conservatio tantum negativa.

Resp. Huiusmodi actio, quae fingitur, absurdissima omnino est. Nam actio cum reale aliquid ac positivum sit, pro termino nihilum habere nequit; et cum effectum aliquam sibi implicet; hoc ipso quod aliquid destruit, aliud facit. Unde notum illud effectum: *corruptio unius est generatio alterius*. Quapropter Deus agendo, nullam rem sic demoliri potest, ut eius nihil supersit nec novum aliud exsurgat. Quare potestas sic evertendi realitatem entium creatorum, ut inde nihil plane supersit; explicari

aliter nequit, nisi cessatione influxus illius, quo antea in existentia retinebantur 1.

Obiic. II. Causae creatae, cum suos producant effectus, nullum deinceps influxum exercent; illi tamen, donec non destruuntur, perstant. Sic corpus, motu semel accepto, quin deinceps assidue a motore propellatur, moveri pergit, donec ex resistente aliqua causa, aut contrario impulsu motum amittat. Sic artifex elaboratum opus derelinquit, illud autem per se perseverat, et quamdiu non destruitur, ab artifice servari dicitur. Ratione igitur pari, postquam Deus creaturas condidit, hae sponte permanent; et iure optimo conservari dicuntur hoc ipso, quod illas Deus non demolitur.

Resp. *Nego* paritatem. Nam effectus naturales pendent a causis secundis, ut dici solet in *fieri* tantum; at a causa prima pendent non solum in *fieri* sed etiam in *esse*.

In primis falsum est, effectus causarum secundarum generatim permanere, etiamsi illae in eos influere desinant. Nonnulla enim sunt, quae, abscedente causa, continuo evanescunt, vel paulatim debilitantur. Sic lux (quidquid ea sit) in aëre confestim corrui, illuminante corpore decedente. Sed, ut id omittamus,

1 Ad rem Cartesius: « Nec dubium est, si Deus cessaret a suo concursu, quin statim omnia in nihilum sint abitura; quia antequam creata essent, suum et ipsis concursum praeberet, nihil erant. Nec per hoc quod substantia dicatur per se existere, excluditur concursus divinus, quo indiget ad subsistendum; sed tantummodo significamus, illam esse talem rem, ut absque omni alia creata esse possit, quod de modis rerum dici non potest. Nec Deus ostenderet potentiam suam esse immensam, si res tales efficeret, ut postea sine ipso esse possent, sed contra illam in hoc testaretur finitam esse, quod res semel creatae non amplius ab eo penderent. Nec recido in foveam a me paratam, cum dico fieri non posse, ut Deus quidquam aliter destruat, quam cessando a suo concursu; quia alioquin per positivam actionem veniret ad non ens. Magna enim differentia est inter ea quae fiunt per positivam Dei actionem, quae omnia non possunt non esse valde bona; et ea quae ob cessationem positivae actionis eveniunt, ut omnia mala et peccata et destructio alicuius entis; si unquam aliquid existens destruat. » *Epist.* 2. *Operum* t. 6. n. 7.

certe ex causis creatis ad Deum nulla similitudo hac in re transferri potest; cum in modo, quo effectus utrinque pendent, non solum nulla sit paritas sed etiam summa diversitas. Effectus enim, quicumque sint, in effectione tantum, seu dum fiunt, ex causis secundis, a quibus forte producuntur, pendent; nullam autem necessariam et maxime intimam, quae naturam ipsam eorundem attingat, cum iis connexionem habent. Cuius rei indicium est, quod nullus sit effectus, qui determinatae cuiusdam causae secundae existentiam omnino postulet, quique, ea dempta, divina virtute, vel sola vel alia concurrente causa secunda, produci nequeat. At vero nihil respectu Dei ita se habet. Quidquid enim realitatis est, fontem realitatis omnis et principium prorsus exposcit; quo detracto, ad existentiam venire nullo modo potest. Quare consentaneum valde est, ut res creatae non utcumque, sed in realitate ipsa et perfectione naturae ex Deo pendeant, atque ideo longe arctiore vinculo cum Deo, quam cum aliis quibusque causis, coniungantur. Hinc mirum esse non debet, si supremæ illius causae longe potiolem influxum sibi implicant. Hinc quemadmodum, cessante actione causae secundae, quae rem aliquam producit, huius effectio interrumpitur; sic cessante influxu primæ causae, interrumpitur ipsa existentia creaturarum, earumque realitas in nihilum, unde profecta est, relabitur.

Exempla vero, quae subduntur, ad rem non faciunt. Nam corpus in motu positum, causam quae posteriorem motum gignat, revera continet, nimirum vim motricem, quam ipsi motor suo communicavit impulsu. Nec ut illa vis in moto corpore maneat, iugi impellentis influxu opus est. Oppido enim illa servatur ope influxus divini, ex quo realitas quaeque pendet. Artifex vero cum opus aliquod extruit, viribus utitur quae in materia, cui elaborandae operatur, iam ante inerant, quaeque si congruenter inter se temperentur, vim consentaneam habent ad formam illam in subiecto retinendam et nexum partium, qui semel inducitur. Nam partes eius variae ita aptantur inter se, ut ratione gravitatis, attractionis, elasticitatis, ceterarumque virium, quibus materia donata est, cohaerescere possint, et inductum ordinem cum

stabilitate servare. Non igitur mirum est, si opus deinceps artificis cura non egeat. Nihilominus is elaboratum opus conservare non dicitur, nisi aliquam erga ipsum deinde adhibeat cautionem. Adeo conservationis notio positivum aliquid, praeter simplicem rei factionem, involvit.

Obiic. III. Si conservatio positiva adstruitur, concipienda erit ut perpetua creatio. Res itaque assidue creabuntur, atque una cum existentia modos etiam, quibus afficiuntur, a Deo recipient. Ergo etiam actiones, quibus operantur. Id vero earumdem activitatem omnino pessumdat; nihil enim actuosum est in ea re, quam aliunde recipit.

Resp. Distinguo antecedens: Concipienda erit ut perpetua creatio per continuationem eiusdem actionis, qua res primo condita est, *concedo*; per renovationem novorum actuum, *nego*.

Haec difficultas interpretatione nititur inepta illius effati: *conservatio est continuata creatio*. Ut enim mos est eorum, qui ad veritatem non illustrandam sed obscurandam philosophantur, pronuntiatum illud Bayle perinde intelligit, quasi rerum existentia per conservationem iugiter renovetur ¹. Quod idem ferme esset, ac si res semel conditae assidue in nihilum laberentur et iterum divina ope ad existendum redirent. Verum effatum illud longe aliter intelligendum est. Non enim aliud sancit, nisi quod positiva conservatio, quam ad rerum perseverantiam esse necessariam vidimus, cogitanda sit tanquam continuatio actionis illius qua Deus creaturas eduxit e nihilo, ac proinde virtutem exigat infinitam.

Ceterum (superiore sensu quem modo innuimus excepto) conservatio a creatione differt; ut ex utriusque munere et effectu luculenter apparet. Nam creatio existentiam rei, quae ante non erat, primum tribuit; at conservatio rem iam exstantem subaudit, eandemque ipsam, quae prius erat, in existentia retinet.

¹ *Diction.* Art. *Pyrrhon.* et alias. Atque hoc loco veluti per transennam advertimus, ea quae contra statutam a nobis veritatem disputat Crousaz. (*Exam. du Pyrrhon.* sect. XI) nonnisi eadem effati illius prae-postera interpretatione niti, ut opus ipsius consulenti patere potest.

Quod quidem intimum quandam influxum in ipsam rei existentiam importat : sed ipsam non renovat nec producit. Sic explicata res in certissimis habenda est , nedum absurditatem ullam involvat. Atque hac interpretatione posita , tota prorsus evanescit difficultas.

Sed quoniam cetera etiam , quae adversarius addit , ancipiti laborant sensu ; ea quoque praestabit expendere. Itaque cum inquit res conditas una cum existentia modos etiam , quibus afficiuntur , mutuari ; verum id esse reponimus de modis , qui naturam ipsam determinant definiuntque ; non autem de iis , qui adventitii sunt et cum rei natura necessario vinculo non connexi. Ita est de actionibus , quas tangit obiectio ; quae naturam iam determinatam supponunt ex eiusque viribus proficiscuntur. Hae autem actiones , etsi Dei concursum exquirant , tamen a Deo unice tribui atque a creatis substantiis recipi tantum dici nequeunt. Vere enim ex earum vi et activitate dimanant , quamquam sub primae causae concurrentis influxu.

Instabis : Demonstratio istaec : res conditae exstare nequeunt per se ; ergo , postquam exstant , per se manere non possunt ; futilis habenda est. Consequentia enim ex antecedente non sequitur. Praeterea positivae conservationis necessitas inde oriretur , quod res conditae in nihilum reverti nitantur. At vero is nisus et propensio absurda sunt.

Respondeo ad primum. Consequentia illa est legitima et ex antecedente optime nectitur. Ens enim contingens , quemadmodum in se rationem sufficientem cur sit non habet ; ita quoque in se non habet rationem sufficientem cur perseveret. Existentia enim primi instantis cum posteriorum existentia non connectitur necessario , nec ad eam gignendam conferre potest. Quamquam non uno hoc argumento ad rem firmandam usi sumus , sed alia adiecimus , quae praesens non tangit difficultas.

Ad alterum , dico in rebus creatis inesse quidem propensionem et nisum ad manendum potius , quam pereundum ; res enim quaeque ad existentiam et bonum non vero ad malum et perniciem vi naturae inclinantur. Attamen huic insitae propensioni satisfac-

cere per se nequeunt, idque ex earumdem naturae limitibus derivatur. Quare cum ad permansionem habendam in esse necessarius sit continuatus quidam influxus supremæ causæ; res creatæ dici possunt propendere in nihilum *negative*: quatenus, licet manere appetant; tamen, quia id nonnisi opitulante Deo consequi possunt, in nativum nihilum relaberentur, si divina actio removeretur. Ad rem S. Augustinus: « Creatoris potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa subsistendi est omni creaturæ; quæ virtus ab eis, quæ creatæ sunt, regendis si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species omnisque natura consideret 1. »

ARTICULUS II.

De divino concursu.

56. Qui positivam conservationem, ut proposita a nobis est, reiiciunt, hi *immediatum* etiam Dei concursum in actionibus efficientium creatorum detrectant. Quæ duæ sententiæ ita inter se aptæ videntur et colligatæ; ut una nequeat repudiari, quin altera quoque reiiciatur. Praecipua enim necessitas divini concursus inde depromitur, quod congruenter nequeat finita ulla realitas exstare, nisi Deus affirmate in ipsam influat. Vicissim, si effectus a causis secundis proficiscentes, dum gignuntur, ex nullo Dei pendent influxu (et reapse non penderent, si Deo non concurrente fierent); ne postea quidem, dum permanent, a Deo exigent conservari. Quæ cum ita sint, quisque optime perspicit in quam sententiam hac in re simus ituri. Si enim *positivam* rerum conservationem tanloperè vindicavimus, consecutione profecto quædam adducimur, ut *immediatum* etiam Dei concursum in singulis actionibus causarum secundarum defendamus.

1 *De Genesi ad litteram* l. 4. c. 12.

PROPOSITIONES.

37. PROPOSITIO 1.^a *Deus immediate concurrir in omnibus actionibus creatorum agentium.*

Probatur. Haec veritas, ut ipse rerum fert nexus, ex positiva conservatione, quam supra statuimus, manifeste consequitur. Nam si creata omnia, dum sunt et permanent, certum quemdam Dei influxum exquirunt; dum fiunt etiam et inchoantur, eundem postulent necesse est. Nihil enim magis postquam factum est, quam dum fiebat, ex causa, a qua processit, pendere potest. Immo vero contrarium potius consentaneum videtur, ut nimirum magis in inchoatione res pendeat a suis causis, quam cum completa perfectaque omnino est. Quare si, ut supra vidimus, res omnes, dum perstant, Dei egent influxu; eiusdem longe maiorem usum habent, cum ipsarum inchoatur effectio. Oportet igitur, ut quoties effectus aliquis a causa quavis creata progignitur, certus etiam supremæ causæ illic intercedat influxus. At vere id aliud non est quidquam, nisi Deum in singulis creaturarum actionibus immediate concurrentem inducere. Ergo etc.

Praeterea, res creatæ, dum agunt, ipso activitatis exercitio augescunt quodammodo, ac ratione aliqua saltem physice perficiuntur. Plus enim profecto est actu agere, quam nondum agere sed sola agendi potestate gaudere. At vero nulla res sine locupletioris causæ adminiculo largiri sibi potest id, quo ditior in realitate fit et a potentia reducit in actum. Ergo efficientia quævis creata, ut agant, ab altiore quadam causa iuvare egent. Haec autem, ut perspicuum est, non nisi Deus esse potest; siquidem tantum Deus extra agentium creatorum ambitum reperitur, ac perfectionem omnem et realitatem eminenti quadam ratione complectitur. Hinc, ut iam initio huius tractationis egimus, existentia Dei iure demonstratur sub conceptu primi moventis immobilis.

Nec vero quis inquit res creatas sufficienti activitate instructas esse, cuius ope actiones eliciant Marte suo, quin eisdem supremæ causæ subveniat adminiculum. Nam quod actuosæ

sint, id optime probat eas in actionibus illis revera agere, at minime influxum Dei opitulantis excludit. Immo potius revera infert. Nam vis agendi, virtute tantum actionem possidet. Haec autem *virtualis* possessio minor profecto est possessione actuali, quam causae acquirunt cum actu operationem eliciunt. Quare omnis creata activitas mixtio quaedam est potentiae et actus; quatenus vi quidem constat; sed ita constat, ut eius efficacia exercitio actionis ulterius compleatur.

Denique concursus eiusmodi magnopere commendat amplitudinem divinae potentiae et ad maximam eius pertinet perfectionem. Importat enim ut Deus immediate sit fons non modo totius existentiae et virtutis, sed etiam totius operationis. Id autem iure meritoque Deo tribuendum est; siquidem Deus principium est omnis realitatis, quae non aliter concipi potest, nisi ut eius imperfecta quaedam participatio.

58. PROPOSITIO 2.^a *Concursus Dei simultaneus est actioni creaturae.*

Probatur. Id patet in primis ex ipsa voce concurrendi; quae consortium exprimit alterius agentis, quod simul operetur. Causa enim, quae sola aliquid gignit, in quantum id gignit, non *concurrit* sed *currit*.

Patet secundo ex ipsa notione *immediati*. Nam si divinus concursus actionem creaturae praecederet; Deus in eam actionem non immediate influeret sed mediate. Et sane concursus ille divinus, cum actio quaedam sit, aliquid in creatura produceret quo proxime terminaretur. Si igitur hoc, quod producit, distinctum esset ab actione creaturae, ipsique praeiret; actio creaturae hoc sensu tantum procederet a Deo, in quantum procedit a Deo aliquid tertium, a quo ipsa iuvatur. Deus igitur non immediate per se, sed per intermedium aliquod in eam influeret.

Denique concursus Dei immediatus ad hoc inducitur, ut servetur immediata dependentia cuiuslibet entitatis a primo Ente, et cuiuslibet actuationis a primo Actu. Atqui id non obtinetur, nisi per concursum, qui immediate penetret et undique pervadat ipsum actuale exercitium virtutis creatae. Ergo concursus di-

vinus concipiendus est simul omnino cum actione creaturae, tanquam cum causa sibi subordinata sed uno eodemque puncto temporis operante. « Omnis actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quod est actu; omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam assentiam actus. Unde relinquitur quod Deus sit causa cuiuscunque actionis, quatenus actio est 1. » At vero non est actio, nisi quatenus actu exercetur a causa secunda.

Hinc actio creaturae sic tota fluit ab ipsa, ut tota etiam producat a Deo. Apposite S. Thomas. « Non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur, quasi partim a Deo et partim a naturali agente fiat; sed totus ab utroque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus 2. »

Solvuntur difficultates.

59. Ad immediatum Dei concursum pellendum e medio, haec potissimum opponunt adversarii.

I. Causae creatae satis superque ex Deo pendere cogitantur, si ab ipso existentiam et vim agendi suscipiunt, quin novo egeant ad operandum influxu. Ergo concursus hic immediatus omnino redundat.

II. Si Deus in actiones creaturarum influeret, hae actionem recipere non elicerent. Activitate igitur destituerentur.

III. Posito concursu Dei, causae secundae nequeunt non agere. Nulla ergo libertas superesset, quae in potestate agendi vel non agendi sita est.

Resp. Negandum omnino est pronuntiatum primum. Ut enim argumenta, supra a nobis prolata, declarant, rerum creaturarum conditio fert ut non modo existentiam et vires agendi a Deo recipiant, sed etiam ut in singulis quibusque actionibus ab ipso im-

1 S. THOMAS 1. 2.^{ae} q. 79. a. 2.

2 *Contra Gentiles* 1. 3. c. 70.

mediate pendeant tamquam a primo fonte totius realitatis. Quod quia satis ex dictis innotuit, ulterius confirmari non eget.

Secunda vero difficultas sic distinguitur: Si Deus in actiones creaturarum influeret ut causa unica, illae actionem reciperent non elicerent, *concedo*; si influit tantum ut causa prima, *nego*.

Deum non seorsum et unice influere diximus, sed una cum creaturis concurrere eisque ad agendum opitulari. Quod quidem non esset, si creaturae vi sibi interna, quam a Deo creatione acceperunt, ad actionem illam non actuose conferrent. Quotus autem quisque est qui non videat nihil activitatis inde detrahi, quod efficiens finitum opem superioris causae ad operandum adsciscat? An vero arbores et omne plantarum genus actionem nullam exercent, propterea quod, nisi sole foveantur, flores effundere aut fructus generare non possunt? Enimvero activitas non ponitur in hoc, ut superior causa nulla subveniat, sed ut efficiens ad agendum actuose influat; quod quidem concursu altioris causae non removetur. Ad rem S. Thomas: « Deus sufficienter operatur in rebus ad modum primi agentis; nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium 1. »

Denique, quod tertio obiectum est, ex eo vanescit, quod concursus ille divinus non sit praeivus sed simultaneus actioni creaturae. Hinc enim efficitur ut concursus Dei cogitari nequeat ut actu positus, quin hoc ipso una simul cogitetur, ut actu posita, libera determinatio, quae a voluntatis creatae optione proficiscatur. Quamobrem necessitas illationis illius consequitur non antecedit exercitium libertatis; quia in tantum, posito concursu divino, causa secunda nequit non agere, in quantum haec iam libere egit, licet sub Dei cooperantis influxu.

Instabis I. Si ita esset, una eademque actio procederet a duobus agentibus. Id vero prorsus repugnat.

Resp. *Distinguo*: Una et eadem actio procederet a duobus agentibus, diversi ordinis, *sconcedo*; eiusdem ordinis, *nego*.

Quando agentia sunt ad diversum ordinem pertinentia, et unum alteri subiicitur tanquam causa particularis causae universali,

1 *Summa th.* 1. p. q. 105. a. 3. ad 1.^m

nihil velat quominus simul convenient in eadem actione exercenda. Haec est praecise distinctio quam adhibet S. Thomas consimili difficultati. « Dicendum quod una actio non procedit a duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat a primo et secundo agente 1. »

Instabis II. Si Deus actione sua in quamlibet operationem influeret, auctor peccati habendus esset. Flagitiosa enim actio, quemadmodum voluntati creatae tribuitur, sic etiam Deo in ea hypothese tribuenda esset. Id vero divinae sanctitati vehementer repugnat.

Resp. *Nego* assertionem. Ad probationem vero *distinguo*: Flagitiosa actio etiam Deo tribuenda esset, in quantum mere actio est et bonitatem importat, *concedo*; in quantum flagitiosa est et defectu debitae ordinationis afficitur, *nego*.

In primis peccatum, quatenus peccatum est, non positione aliqua realitatis constituitur, sed carentia moralis ordinis, seu convenientiae cum regula morum, quae recto rationis dictamine continetur. Quocirca peccati, in quantum peccatum est, non tam efficiens quam deficiens causa quaeri debet. Ex quo fit ut ex pluribus causis ad actionem eiusmodi concurrentibus, illi tantum culpa tribuenda sit, quae deficit in agendo; quod in Deum cadere minime potest, sed in creatam voluntatem dumtaxat. « Cum Deus sit primum principium motionis omnium, quaedam sic moventur ab ipso, quod etiam se ipsa moveant; sicut quae habent liberum arbitrium. Quae si fuerint in debita dispositione et ordine debito ad recipiendam divinam motionem, sequentur bonae actiones, quae totaliter reducuntur in Deum sicut in causam. Si autem deficiant a debito ordine, sequitur actio inordinata, quae est actio peccati. Et sic quod ibi est de actione, reducitur in Deum sicut in causam. Quod autem est ibi de inordinatione vel deformitate, non habet Deum causam, sed solum liberum arbitrium 2. » Deinde notandum est, actionem non esse flagitiosam, nisi prout deter-

1 *Summa th.* 1. p. q. 105. a. 5. ad 2.^m

2 S. THOMAS *Qq. Disput.* Quaestio 3.^a *De malo* a. 3.

minata est peculiari quodam genere et actum quemdam exhibet individuum. Non enim quis peccat, quia generatim libertatem exercet; sed quia, in certis rerum adiunctis, ea facit vel omittit, quae non facere vel non omittere tenebatur. Unde peccatum illi causae revera imputari debet, quae in actionem, non ultimumque sed ita influit, ut eam determinet et certam ac singularem efficiat. Iam vero Deus concursus exhibet indifferentem et generalem; qui proinde eiusmodi naturae est, ut ad neutram optionis partem creatam voluntatem inflectat, sed ei tantummodo opituletur et ad agendum prout libet integram potestatem faciat. Peculiaris vero actionis determinatio a nativa et libera voluntatis creatae activitate dimanat. Ad rem S. Thomas: « Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum 1. » Quare homini tantum, non supremæ causae, flagitiosa actio, prout flagitiosa est, vitio vertitur.

Instabis III. Influxus causae primæ prior est natura, quam influxus causae secundæ. Ergo non est simultaneus actioni eiusdem sed prævius.

Resp. Nego consequens. Nam prioritas illa naturae, si rite explicetur in subiecta materia non contradicit unitati actionis, quae simul et semel a Deo procedat ut a causa prima et a creatura ut a causa secunda; sed tantum importat quod actio illa magis dependeat quoad suam realitatem a Deo, quam a causa secunda. En quomodo rem hanc explicat Suaresius: « Distinguendo secundum rationem illam actionem, ut est a causa prima vel ut est a causa secunda, dici potest per prius et principalius esse a prima quam a secunda; et simili modo dicetur causa prima prius natura influere in illam actionem, quam secunda. Primo, quia causa prima altior est et nobiliori magisque independenti modo influit in effectum. Secundo, quia causa prima respicit per se primo

1 *Summa th.* 1. 2.^{ae} q. 9. a. 6.

actionem illam sub quadam universaliori ratione. Nam causa prima influit in quemlibet effectum vel actionem ex eo praecise, quod aliquid entitatis participat; causa autem secunda semper influit sub aliqua posteriori magisque determinata ratione entis. Unde fit terlio ut influxus causae primae ex se et genere suo dicatur etiam prior subsistendi consequentia, quam inter prioritates naturae Aristoteles posuit; nam influxus causae primae absolute non pendet a causa secunda, sed quantum est ex suo genere potest esse sine illa, non vero e converso ¹. »

Dices: S. Thomas docet, Deum quatuor modis concurrere ad actionem causarum secundarum. I. In quantum ipsis tribuit virtutem agendi. II. In quantum hanc virtutem iugiter conservat. III. In quantum eam applicat operationi. IV. In quantum ipsamet operatio emergit sub influxu virtutis divinae. En eius verba: « Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet; in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit ². » Iam vero duo primi modi pertinent, ut patet, ad concursum mediatum; duo posteriores ad concursum immediatum. At ex his postremus explicari fortasse poterit per concursum simultaneum; sed praecedens explicari nequit nisi per aliquid praevium actioni. Ergo saltem iuxta doctrinam S. Thomae concursus immediatus Dei non satis explicatur per solum concursum simultaneum.

Resp. Plane concedimus, a S. Doctore admitti quatuor modos, quibus Deus dici potest influere in actionem creaturarum. Fate-mur insuper primos duos pertinere ad concursum mediatum, duos vero posteriores ad concursum immediatum. Sed quoad explicationem, quae ab obiiciente subiungitur, aliquantulum dissenti-mur. In primis enim quartus modus non solum *fortasse* sed *certe* et evidenter non aliud infert nisi concursum simultaneum. Nam S. Doctor idcirco eum inducit, quia creatura actione sua debet producere aliquid, quod, licet concrete et individuate, tamen

¹ *Disput. Metaphys.* Disput. XXII. sect. 3.

² *Qq. Disp.* Quaestio 3. De potentia a. 7.

continet rationem entis , quae intime penetrat omnem aliam rationem determinatam. Ratio autem entis non respondet tanquam proprius effectus nisi virtuti primae causae. Quare eius respectu causa secunda debet operari ut instrumentum , seu debet elevari quodammodo supra se per influxum principalis agentis , quod in casu est Deus. En verba S. Doctoris: « Ipsum esse est communissimus effectus , primus et intimior omnibus aliis effectibus. Et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus. Unde etiam , ut dicitur in libro *de Causis* , intelligentia non dat esse, nisi prout est in ea virtus divina. Sic ergo Deus est causa omnis actionis , prout quodlibet agens est instrumentum divinae virtutis operantis 1. » At vero influxus principalis agentis in usu et elevatione instrumenti est simultaneus actioni eiusdem. Ex hac igitur parte , nulla est difficultas. Aliqua tamen difficultas manet quoad tertium modum , supra relatum , quatenus nempe Deus dicitur applicare causam secundam ad agendum. Quoad hunc duo observamus. Primum , quod etiamsi per ipsum S. Thomas innuere voluisset praevidiam quamdam motionem ex parte Dei , haec tamen respectu liberae voluntatis intelligenda esset ut mera excitatio, at nullo modo ut determinatio ad agendum potius quam non agendum. Id manifeste sequitur tum ex principiis tum ex verbis S. Doctoris. Nam , iuxta ipsum , Deus movet causas inferiores, prout earum natura postulat. Iam vero ut causae naturales, utpote non liberae sed determinatae ad unum, exigunt moveri motu determinante ad unum ; sic contra causae liberae, quae dominae sunt suorum actuum ad eosque indifferenter se habent, nequeunt moveri ullo motu, qui, independenter ab ipsis, hanc indifferentiam tollat. Et sane S. Doctor in eodem articulo, quo modum illum tertium concursus adstruit, cum sibi hanc obiectionem proposuisset: *Voluntas est domina sui actus ; hoc autem non esset, si agere non posset nisi Deo in ipsa operante, cum voluntas nostra non sit domina divinae operationis* ; sic respondet : *Dicendum quod voluntas dicitur habere dominium sui actus non*

1 Loco citato.

per exclusionem causae primae, sed quia causa prima non ita agit in voluntate ut eam de necessitate ad unum determinet, sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis 1. Itemque in secunda secundae Summae theologiae et praecise in articulo, in quo docet voluntatem moveri a solo Deo tanquam ab exteriori principio, proponit sibi hanc difficultatem: *Deus non est causa nisi bonorum. Si ergo a solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum; cum tamen voluntas sit qua peccatur et recte vivitur.* Hic certe erat locus, ubi sententiam suam manifestare debuisset, quoad modum, quo intelligi debet motio divina, num determinet voluntatem necne. Quomodo igitur respondet S. Doctor? Respondet motionem Dei nullam importare determinationem quoad actus peculiare, sed hanc determinationem procedere ab ipso homine. En eius verba, quae licet supra a nobis relata sint, hic tamen iuvat repetere: *Dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum. Et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle: sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum vel apparens bonum* 2. Si igitur iuxta S. Thomam, homo determinat se ad volendum, et determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis; ea certe determinatio non est aliquid praevium, quod a solo Deo gignitur in nobis. Motio igitur praevia, si admittenda est, ad summum erit, tanquam excitatio virtutis creatae voluntatis, quin ullo modo eam determinet ad unum. Sed ne id quidem necessarium videtur ad servandam doctrinam illam S. Doctoris; atque hoc est quod secundo loco animadvertere volumus. Nam si tertius modus concursus, una cum quarto, refertur ad concursum immediatum Dei (nam primus et secundus referuntur ad mediatum); is iuxta S. Doctorem identificatur quoad rem cum ipsa actione creaturae. Et sane, postquam modos illos enumeravit, statim subiungit: *Et*

1 Loco citato ad 13.

2 Summa th. 2. 2.^{ae} q. 9. a. 6 ad 3.^m

*cum coniunxerimus his quod Deus sit sua virtus et quod sit intra rem quamlibet, non sicut pars essentiae sed sicut tenens rem in esse; sequitur quod ipse in quolibet operante immediate opere-
tur, non exclusa operatione voluntatis et naturae* 1. Ergo, iuxta S. Thomam, sic Deus immediate operatur in quolibet operante, ut non excludat operationem eiusdem. Ergo sic applicat causam secundam ad agendum, ut simul ipsa causa secunda se applicet; naturalis quidem necessario, voluntaria autem libere. Ergo illa applicatio non est operatio solius Dei, sed est operatio simul causae secundae. Ergo non constituit aliquid praeivium actioni causae secundae, sed cum ipso concursu simultaneo confunditur; et dicitur applicatio, quatenus consideratur ut initium operationis: sicut qui actionem inchoat, dicitur se applicare ad agendum, quamvis nihil praestet quod ab actione revera differat.

ARTICULUS IV.

De providentia divina.

60. Providentia, laxiore quodam sensu cum ipsa rerum gubernatione atque administratione confunditur. At, subtiliore conceptu, ab ea distingui solet, ut causa distinguitur ab effectu. Revera enim non aliud exprimit nisi rationem ordinis rerum in proprios fines, mente concepta et voluntate sancitam. Quare respectu Dei definita est a Boëthio: *divina ratio in summo omnium principe constituta, qua cuncta disponit* 2. Executio vero huius ordinis, qua res, de quibus geritur providentia, actu curantur; dicitur gubernatio. « Ad providentiae curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quae dicitur providentia; et dispositio et executio ordinis, quae dicitur gubernatio: quorum primum est aeternum, secundum temporale 3 ». Nos, quoniam hic de attributis Dei relativis agamus, quae ad actualem rerum existentiam invol-

1 Loco supra citato.

2 *De Consolatione philos.* l. 4. prosa 6.

3 S. THOMAS *Summa th.* 1. p. q. 22. a. 1.

vunt ordinem; providentiam primo illo latiore significato accipimus, quatenus nimirum ipsam gubernationem sibi implicat. Hinc Deum reapse curam gerere omnium, quae sunt, eaque ad debitum finem dirigere demonstrabimus. Qua in re contrarios habemus Deistas, Fatalistas, Epicureos; qui quamquam Deum existare fatentur, ipsi tamen adimunt providentiam. Omnia enim ex naturae impetu et ineluctabili necessitate ac temeritate fortuita ferri temperarique deblaterant. Stoici vero etsi rerum praecellentium curam Deum gerere adstruant, tamen minimarum procurationem divinitate rentur indignam; quorum sententiam e ceteris Cudwort iterum excitavit.

PROPOSITIONES.

61. PROPOSITIO 1.^a *Deus sapientia sua res omnes administrat ac regit.*

Probatur. In primis haec veritas ex iis, quae supra disputavimus, luculenter apparet. Nam Deus, ut probatum est, non modo mirificam hanc mundi compagem e nihilo condidit, sed et res quascumque influxu suo continenter conservat, atque ad singulas operationes iuvat. Iam vero cum Deus sit intelligens; haec omnia non caece, sine consilio et cum temeritate operatur, sed rationis ductu atque ad finem spectando aliquem. Ergo universa, quae in mundo contingunt, nulla excepta re, ex divina pendent operatione ab ipsaque ad certum quemdam finem diriguntur. At vero id notio providentiae importat. Deus igitur rerum omnium, quae sunt, providentiam habet.

Deinde ex Dei bonitate idem elucet. Nam boni artificis proprium est, ut operum, quae confecit, curam gerat consentaneam, ipsaque, prout eorum conditio fert, ad praestitutum finem consequendum foveat. Ergo Deus, nisi a bonitate alienus impie fingatur, rebus a se conditis consulere ac prospicere dicendus est. Praeclare S. Ambrosius: « Quis operator negligat operis sui curam? Quis deserat et destituat, quod ipse condendum putavit? Si iniuria est regere, non est maior iniuria fecisse? cum

aliquid non fecisse nulla iniustitia sit, non curare quod feceris summa inclementia 1. »

Et re sanè vera, quænam causa Deum ab eiusmodi administratione rerum deterreret? Num quod ipsa divinam dedeceat dignitatem? At id potius eam amplificat maximeque commendat. An vero quia non omnia eius potentiae et cognitioni subduntur? At Dei scientia et potestas nullis coërcetur limitibus, sed ad omnia late protenditur. An denique, quia Deus providendo nimium fatigaretur, aut quia bonam erga res conditas voluntatem in contrariam commutavit? At neutrum sine absurditate dici potest: siquidem Deus labori non est obnoxius; tanta vero affluit benignitate, ut ab hac deficere plane nequeat.

Tertio, idem evincitur ex miro elegantique ordine, quo mundi machina instructa est et affabre elaborata. In tanta enim rerum vicissitudine et varietate, in tanta elementorum contrariorum pugna tam mirabilis consensus, mutuus nexus, conspiratio et, ut ita dixerim, concentus consistere nequaquam posset; nisi adesset moderator aliquis, cuius imperio parerent omnia ac nutibus temperarentur. An opinabimur navigium sine gubernatore velificari non posse; urbem, semoto principe, destitui ordine; gymnasium vel domum, si nemo adest qui praesit et cui pareatur, dissolvi penitus; rerum autem creatarum molem, illis omnibus longe ordinatorem ac naturis magis dissidentibus coagmentatam, regente atque administrante nemine, posse servari?

Quod vero divina haec providentia ita ad omnia et singula protendatur, ut ne tantula quidem sit res, quæ Dei curam et administrationem effugiat; facile persuadetur. Nam cum providentia idcirco Deo tribuatur, quia Deus effector est rerum, quæ sunt in mundo; in tantum divina providentia extendi debet, in quantum extenditur divina efficientia. At divina efficientia extenditur prorsus ad omnia, non modo universalia verum etiam particularia, non modo incorporea verum etiam corporea, non modo substantias veram etiam accidentia. Ergo pari amplitudine porrigitur

1 *Homil. ad populum X.*

divina providentia; ac proinde nihil omnino contingit in mundo, quod divinae ordinationi non subiiciatur. Atque id eo firmitus apparet, quod divina potentia non distinguitur a divina intelligentia; ac proinde Deus nequit operari, quin opus intelligat et ad finem congruentem dirigat.

Denique veritas, de qua agimus, confirmatur communi sensu naturae. Nihil enim apud omnes gentes adeo ratum est et constans, quam divinae providentiae existimatio. Hanc sane religio, quae ab omnibus non modo cultis sed etiam barbaris nationibus supremo alicui Numini exhibetur; hanc sacrificia, quae fiunt ad bona consequenda vel ad mala avertenda; hanc conscientiae stimuli, quibus homines nequam ob flagitia etiam occulta anguntur; hanc virtutum latentium exercitatio; hanc sponte sua erumpens in periculis supremi numinis invocatio; hanc in rebus adversis ad Deum fusae preces; hanc vel ipsae blasphemiae, sacrilego licet, tamen evidenti et ineluctabili testimonio manifestant. Non enim deliri homines atque impii in divinitatem quasi ulciscendi libidine inveherentur, nisi persuasum ipsis foret nihil in mundo contingere, praeter supremi moderatoris permissionem aut imperium.

62. PROPOSITIO 2.^a *Deus peculiari modo curam habet entium rationalium.*

Probatur. Dei providentia est sapientissima et ordinatissima; id enim exigit summa et absoluta Dei excellentia. Ergo curam gerit rerum pro earumdem conditione et iuxta ordinem finium, quo ipsa inter se colligantur. At creatura rationalis nobilior est, quam creatura corporea; et totus ordo rerum visibilium ad eius bonum et utilitatem, tamquam ad finem, spectat 1. Ergo sic Deus rebus omnibus mundanis providet, ut eius cura in creaturam rationalem praecipue feratur. Hinc huius comparatione dixit Apostolus: *Nomquid de bobus cura est Deo 2?*

Praeterea creatura rationalis libertate praedita est et dominium habet propriorum actuum. Hinc fit ut bona vel mala actio ei im-

1 Vide *Cosmologiam* c. 1. art. 6.

2 1.^a ad Corinthios IX. 9.

putetur, et praemium vel poenam mereatur. Ergo, cum Deus rebus sic prospiciat, quemadmodum earum natura postulat; peculiarem omnino providentiam creaturae rationali impendere debet, ut illa in proprium finem congruenter dirigatur, et ordinem universalem nequaquam perturbet. Hinc Deus legem moralem in eius mente veluti insculpsit, qua revocaretur a turpi et ad honestum incitaretur, et aeterna supplicia minatus est, quibus in ordinem iustitiae incideret, si prave operando ab ordine clementiae se subtraheret.

63. PROPOSITIO 3.^a *Deus immediat providet rebus omnibus, quoad ordinis rationem; quoad vero ordinis executionem, consortium secundarum causarum adsciscit.*

Probatur. Id omne tribuendum Deo est, quod perfectionem importat. Atqui, sicut ad perfectionem supremi gubernatoris spectat nihil praetermittere in ordinatione suae mentis, quoad res, quibus providet; sic eius munificentiae et sapientiae est ut ministros instituat, qui ordinem a se dictatum fideliter exequantur. Ergo hoc affirmandum est de Deo. Ad rem S. Thomas: « Ad providentiam duo pertinent. Scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem et executio huius ordinis, quae gubernatio dicitur. Quantum igitur ad primum, Deus immediate omnibus providet, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus praefecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in sua ratione praehabuerit. Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinae providentiae; quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suae virtutis sed propter abundantiam suae bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet ¹ ».

Hinc Deus quemadmodum in ordine physico agentia particularia per causas universales; sic in ordine morali et sociali humano domum per patremfamilias, ordinem politicum per civilem auctoritatem, religionem per sacerdotium regit.

¹ *Summa th.* 1 p. q. 22. a. 3.

Solvuntur difficultates.

64. *Obiic.* I. Si omnia Dei providentia administrarentur, nihil esset in mundo fortuitum. Atqui permulta sunt quae fortuna et casu contingere dictitamus. Ergo non omnia procuratione divina reguntur.

Deinde, ut arguit Velleius apud Tullium, rerum mundanarum cura divinae detrahit beatitati. Nam beatus esse non potest, qui negotiosis adeo curis implicatur et molestiarum plenis, quales profecto mundi universi administratio importat animo 1.

Respondeo eventum aliquem dici fortuitum respectu intelligentiae cuiusdam, quae illum nec definivit nec praesensit. Quare cum creata quaevis intelligentia, utpote limitibus circumscripta, terminatum semper habeat cognitionis et activitatis ambitum; multa intercidere possunt, quae sint illi fortuita. At Deus qui causa est potentissima et infinita, et cuius praesensionem et nutum nihil unquam elabitur, fortuitos nullos habet eventus. Quare cum fortunam et casum effectibus nonnullis tribuimus, qui praeter expectationem et providentiam nostram contingunt; id nequaquam animo reputamus respectu etiam supremi Ordinatoris posse proferri.

Qui vero secundam difficultatem obiiciunt, divina humanis metiuntur. Nam quia homini rerum multarum cura operosa nimis et molesta accidere solet, simile aliquid divinitati tribuunt. At hi vehementer errant. Deus enim labori et molestiae obnoxius minime est. Non enim corpore constat ut operando defatigetur, nec membrorum utitur ministerio; sed intellectu solum agit et voluntatis imperio, et actione quidem unica ac simplicissima universa complectitur et moderatur. Denique Deus, utpote perfectissimus, passionibus tangi nequit, nec proinde taedio vel molestia aut ulla animi aegritonia afficitur.

Urgebis: Saltem rerum minimarum administratio Deo tribuenda non est, utpote quae divinam dedecet maiestatem. Nam rege

1 *De natura Deorum* l. 1. n. 17.

etiam humano indignum censetur ad vilia quaequae providendo descendere; sed sufficit si gravioribus tantum negotiis appellat animum.

Respondeo etsi Deus nobilioribus entibus, quae intelligentia et libertate fruuntur, peculiarem curam impendat; tamen non idcirco res minores ab eius providentia eximuntur. Rationes enim quae contrarium probant, aequae militant utrobique. Quod si viliorum rerum tenuitas, eas divinae administrationi subtraheret; idem de excellentioribus dicendum esset, quae quamquam nobilissimae, infinita tamen intercapedine a divina perfectione discedunt. Id autem neque ipsi adversario haec obicienti arridet.

Exemplum vero regis humani paritatem nullam retinet. Nam principi terreno cura rerum minoris momenti non congruit, propterea quod iis distentus a graviorum providentia impediretur. At idem respectu Dei non valet, qui infinita intelligentia ac perfectione gaudet; ideoque perinde infinitis rebus providendo par est, quasi unam dumtaxat administraret. Quare negatur hic paritas. Ceterum, etiam quoad regem humanum (modo quae magis intersunt non negligantur) eo praestantius erit regimen, quo plus eius providentia ad plura, licet exigua, protendatur.

Obiic. II. Si omnia Dei nutu contingerent, supervacanea esset circa negotiorum eventus cura ac sollicitudo humana. Id autem non modo experientiae adversatur, verum etiam desidiam ac torporem ingereret. Ergo Deus non curat omnia.

Resp. Distinguo maiorem: Supervacanea esset sollicitudo nimia, quasi rerum exitus ex prudentia tantum humana penderet, *concedo*; sollicitudo temperata, *subdistinguo*: Si Dei providentia humanam sibi subiectam excluderet, denuo *concedimus*; sin hanc non excludit sed infert potius, *negamus omnino*.

Ut divinus influxus non adimit creaturarum causarum activitatem, sed iuvat atque ad operandum adseiscit; sic Dei providentia non tollit curam hominum et vigilantiam, sed exquirat moderaturque. Deus enim etsi *attingat a fine usque ad finem fortiter*, tamen *disponit omnia suaviter*. Quare omnino vult ut iuxta communem rerum ordinem adminicula humana ad finem, quem intendimus,

adhibeamus et vigilantiam et solertiam nostram exerceamus. Dum tamen id facimus sicut vitanda est desidies, ita quoque cavenda est intemperans sollicitudo, et memoria saepe repetendum, finis adeptionem non tam ex humana machinatione, quam ex Dei consilio et voluntate pendere; qui saepenumero, ut humanam superbiam retundat, ad alios longe diversos exitus res nostras ducit, quam hominum consilia et efficacissimae artes portendebant. Enimvero quam saepe conspiciamus, humanae prudentiae et calliditatis molimina ictu oculi ruere omnemque aditum fraudulentiae artibus intercludi! Quam saepe ardua conamina validique nisus omni apparatu, secundum mundanam versutiam, instructi incasum cecidere; contra vero exigua rerum exordia, nullis fulta adminiculis, se in ingentem molem excitarunt! Haec, quae longe prolixiorum orationem exposcerent, humanam pervicaciam mire confundunt, et Dei providentiam luculento patefaciunt testimonio.

Obiic. III. In mundo aequa non est bonorum distributio; nam frugi honestique homines inopia et calamitatibus innumeris affliguntur, contra flagitiosi ac nequam divitiis et honoribus affluunt. Haec autem cum Dei providentia, quae iusta esse deberet, conciliari non possunt.

Respondeo, mirum esse in quantis difficultas haec deficiat. In primis enim falsum est generatim probos in aerumnis, impios homines semper in prosperitate versari. Etsi enim id saepe contingat, tamen saepe etiam contrarium eius intercidit. Quapropter quaerendum non est cur iusti angantur, pravi contra sospitentur; sed potius cur utrique, prout rerum vicissitudo fert, bonis et malis huius vitae promiscue subiiciantur; vel etiam cur a praesentis aevi calamitatibus iusti non eximantur, nec contra pravi incolumitate priventur.

Sed si eiusmodi fiat interrogatio, ut inde divinae providentiae minuendae ansa sumatur, multiplex responsum praesto erit. Primum, ideo id usuvenit, quia utrumque hominum genus humanae naturae conditione tenetur, atque propterea huius vicibus varietatibusque subiicitur. Ex quo illud emergit, ut pro mutabili rerum eventu actionumque liberarum cursu (qui certe divina providen-

tia non adimitur sed regitur) mala aliqua vel bona tum in bonos tum in malos homines proveniant. Quod si Deus iustum quavis calamitate liberaret, impium statim post scelus admissum poena plecteret, non modo libertatis usum plerumque praepedire, sed etiam rerum naturalium cursum assidue deberet invertere. Quod quidem etsi possit, tamen non decet ut faciat; secus naturalem ordinem causarum pessumdaret ac legum generalium constantiam et vim perturbaret. Ad sapientiam vero pertinet simplicissimis simul legibus et maxime universalibus mundum administrare.

Accedit ut si scelestis poenam, piis praemia illico in hac vita Deus rependeret; ordo moralis nedum detrimentum caperet, sed fere penitus dilaberetur. Facile enim tunc homines non amore virtutis sed spe temporanae felicitatis ad bene operandum allicerentur; nec pravitatis horrore, sed unice suppliciorum formidine a flagitio deterrerentur. Sapienter igitur Deus non ita se in hominibus administrandis gerit, idque apprime rectae rationi est consonum. Ut omittam, terrena haec et decidua bona vel mala minime idonea esse virtuti aut scelerei pro merito rependendis.

Nihilominus non iniuria dici posset, piorum sortem etiam in praesenti vita esse improbis feliciorē. Etenim si bona et mala rationali naturae consentanea contempleremur, videbimus profecto his virtutem liberari prorsus, illis contra vitium omnino destitui. Quapropter Seneca de piis loquens inquit: « Omnia mala ab illis (Deus) removet, scelera et flagitia et cognitiones improbas et avida consilia et libidinem caecam et alieno imminentem avaritiam 1. » Contra impii vera carent suavitate, et, si vel stimulos tantum conscientiae consideremus et insuperabilem illam, qua iugiter excruciantur, futurae poenae praesensionem; vitam infelicem et aerumnosam degunt, quam nec convivia nec splendor aularum nec theatrorum spectacula lenire poterunt.

Haec quidem omnia difficultatem magna ex parte minuunt; sed longe sumus ab iis, qui putant eam inde omnino solvi. Negari enim revera non potest contingere saepenumero, ut in fugaci

1 *De Providentia* c. 6.

hoc vitae curriculo virtus non modo praemiis careat, verum etiam perfide ab impiis opprimatur, cum contra vitium prospera utatur fortuna. Itemque negari nequit multos esse qui egeant, qui tamen longe meliori sorte sunt digni, pluresque contra rebus omnibus abundare, qui supplicium merentur, propterea quod rapinis et omni flagitiorum genere delectantur. Praeter igitur ea, quae reposuimus, aliquid aliud addendum est, ut difficultas omnino evetatur.

Dico itaque exinde non divinam providentiam labefactari, sed alterum aevum huic successurum esse evidenter ostendi. Ut igitur dum fabula spectatur, rerum iudicium ferri nequit, nisi exitus et ultima nodi solutio consideretur; sic de praesenti vita, quam fabulae iure assimilamus, sermocinandum est. Donec labenti hoc aevo peracto, status finalis advenerit, in quo tandem praemia ac poenae pro singulorum meritis plene retribuentur; nemo putet se divinae iustitiae et providentiae ordinem penitus internovisse. Hic enim non praesentis vitae angustiis terminatur, sed ad alteram etiam, quae fine caritura est, se protendit.

Qua in re prudenti admodum oeconomia Deus utitur et ad nostrum bonum valde accommodata, cum perfectam praemiorum ac poenarum distributionem in futurum differt. Hinc enim in primis luculentissimum suppeditat eventurae vitae argumentum. Nihil enim evidentius menti est, quam aliud aevum huic esse successurum, ut Dei iustitia penitus impleatur et appareat. Deinde magnopere iuvamur ad animum a terrenis rebus avocandum, atque bonis caelestibus affigendum. Namque cum videamus in hac vita bonos angi, malos autem incolumi fortuna frui, facile inferimus debitum et consentaneum virtutis stipendium temporaneis commodis non contineri, sed altius esse petendum. Quare facilius turpificatis rerum mundanarum affectibus animum liberamus, atque ad Deum puriore voluntate convertimur. Praeclare Augustinus. « Placuit, *inquit*, divinae providentiae praeparare in posterum bona iustis, quibus non fruuntur iniusti, et mala impiis quibus non excruciantur boni. Ista vero temporalia bona et mala utrisque voluit esse communia; ut nec bona cupidius appe-

tantur, quae mali quoque habere cernuntur, nec mala turpiter evitentur, quibus et boni plerumque afficiuntur 1. »

Denique tenoris huius, quem in bonis et malis distribuendis divina providentia servat, haec reddi ratio potest, quod nemo sit adeo rectus moratusque, ut non peccaverit aliquando, saltem levi quodam flagitio; contra nemo adeo sit impius, ut saltem quandoque virtutem aliquam moralem non exerceat. Saepe enim prava consuetudo naturae bonitate superatur. Quare iure meritoque possunt illi in hac vita temporaneis quibusdam plecti poenis, ut cum foenore ad praemium dumtaxat servantur; hi contra, quod nullam deinceps sint mercedem adepturi, aliquam ob bona opera in praesenti recipiunt. Qua de re scelestos homines ingens timor incessat oportet, cum se sospite donari fortuna conspiciunt. Indicium enim id est eorum honesta opera, quae patrarunt aliquando, ideo in praesens remunerari, quia propter admissa facinora ipsi a divina iustitia aeternis poenis destinantur. Contra piis hominibus, contraria de causa, cum affliguntur, laetandum est. Pignus enim habent manifestum, se, poenis in praesenti solutis, certam posthac felicitatem esse consequuturos.

Obiic. IV. Atqui hoc ipsum divina bonitate indignum videtur, ut impios sic in pravitate animi obdurescere permittat, ut tandem perniciem non reparandam incurrant.

Resp. Illud, credo, nemo negabit stante impiorum in pravitate animi obstinatione, debere Deum meritas poenas de ipsis sumere. Bonitas enim, si recta est, nunquam potest detrimentum inferre iustitiae; iustitia autem omnino exigit, ut quemadmodum bene operantibus praemium, sic nocentibus poena tribuatur. Sed difficultas in hoc tantum vertitur, quorsum Deus, cum possit animi pertinaciam in malo ab improbis remove, illam non removeat, nec eos ut ad bonam redeant frugem omnipotentia sua prorsus cogat. Quae sane quaestio cum permissione mali moralis confunditur, cui quidem supra responsum dedimus.

1 *De Civitate Dei* lib. 1. c. 8.

Attamen ut aliquid hic addamus; aio nihil divinae inde detrahi bonitati. Bonitas enim minime postulat ut omnia prorsus, quae conferri possent, beneficia conferantur; praesertim cum id prudens et conditioni naturae accommodatum regimen non patiatur. Quemadmodum vero optimi provisoris atque benignissimi ratio postulat ut illi, cui providet, adminicula satis idonea et vires sufficiat, quibus malum cavere possit; sic neuliquam exigit ut eius pervicaci omnino serviat voluntati, et rerum invertat ordinem ad ipsius culpam vel in malo perseverantiam liberam omni modo praepediendam. Quod maxime locum habet in Deo; qui provisor est non particularis sed universalis, et negligere nequit bonum totius propter bonum partium. Enimvero Divina benignitas plus quam opus est, erga impios elucet, cum non modo iis liberum arbitrium donaverit, ut, quemadmodum boni faciunt, ad salutem non ad perniciem uterentur; sed etiam innummeris modis ipsos a ruina deterreat et omnibus foveat adiumentis. Hinc praeter intelligentiae lumen, quo honestum a turpi discernant, peculiare quasdam illustrationes adiungit. Hinc praestat auxilia voluntati, ut facilius a malo resipiscant et ad honestam redeant vivendi rationem. Hinc minas adhortationesque adhibet et stimulis conscientiam angit, nec quidquam plane praetermittit, ut eos ab impietate revocet. Quare qui perit, ita perit; ut non modo de Deo queri iure non possit, sed etiam confiteri adigatur, se a supremo bonorum fonte omnia recepisse, quibus facillime salutem consequuturus erat, nec nisi propria voluntate ac pertinacia corruisse. Potissimum vero, cum videat quamplures esse qui longe operosiore vita utentes et difficilioribus difficultatibus impliciti iustitiae et virtuti servierint.

Eiusmodi et similia responsa his quaestionibus balbutiendo aptamus. Ceterum in his rebus, quae divina attingunt consilia et caput humanum superant, coërcenda animi praefidentia est, et Dei sapientia et bonitas adoranda, quae sanctissima plane est et a sui natura non deficit. Quod si quis impudentius, quam ferri possit, divinae providentiae causas omnes scrutari vellet; is stul-

tilitiae notam incurreret, atque illud Apostoli iure audiret: *O homo, tu quis es qui iudicas Deum?* Numquid consiliis divinis interfuimus, ut eorum arcana patefacere ac sub divum proferre valeamus? Satis est scire nihil a Deo fieri quod non sanctitate et acuitate sit plenum, nec hominis tantillam mentem profunditati iudiciorum aeternorum scrutandae esse parem.

FINIS THEOLOGIAE NATURALIS.

INDEX



METAPHYSICA SPECIALIS

PARS ALTERA

PSYCHOLOGIA

<i>Introductio</i>	Pag.	5
------------------------------	------	---

CAPUT PRIMUM

<i>De anima humana quoad facultates sibi proprias</i> »	9
ARTICULUS I. <i>De sensibus externis.</i> »	10
PROPOSITIO 1. ^a <i>Stulta est opinio, quae sensibilitatem in temperie corporis collocat, ac proinde actum sentiendi ad motum fibrillarum vel mechanicam cerebri reactionem revocat</i> »	13
PROPOSITIO 2. ^a <i>Sensatio iure meritoque appellatur cognitio</i> »	15
PROPOSITIO 3. ^a <i>Ut sensatio exurgat, requiritur determinatio aliqua ab obiecto proveniens, quae vim sentiendi intrinsecus afficiat</i> »	16
PROPOSITIO 4. ^a <i>Praedicta determinatio differt ab impressione mere materiali, quae recipitur in organo</i> »	17
PROPOSITIO 5. ^a <i>Sensatione non percipitur species sensibilis, nec impressio organica, sed directe ipsum obiectum</i> »	18
PROPOSITIO 6. ^a <i>Sensatio externa non perficitur in sola anima, nec in cerebro, sed in organis propriis singulorum sensuum.</i> »	19
<i>Solvuntur difficultates</i> »	ibi
ARTICULUS II. <i>De sensu interno</i> »	25
PROPOSITIO 1. ^a <i>Sensus internus est facultas organica, seu quae non ad solam animam sed ad compositum spectat</i> »	26

PROPOSITIO 2. ^a <i>Perceptio sensus interni non antecedit sed consequitur perceptiones sensuum externorum »</i>	27
PROPOSITIO 3. ^a <i>Sensus internus nequit haberi ut sensus fundamentalis secundum opinionem rosminianorum »</i>	ibi
<i>Solvuntur difficultates »</i>	29
ARTICULUS III. <i>De imaginatione vel phantasia, aliisque facultatibus ad sensibilitatem internam pertinentibus »</i>	33
ARTICULUS IV. <i>De appetitu sensitivo »</i>	39
ARTICULUS V. <i>De intellectu »</i>	41
PROPOSITIO 1. ^a <i>Intellectus est facultas inorganica, seu quae proxime fluit a sola anima non a composito, et in sola anima residet, tanquam in subiecto »</i>	ibi
PROPOSITIO 2. ^a <i>Intellectus humanus, per se spectatus, potest percipere quidquid habet rationem entis, dummodo ei rite proponatur »</i>	43
PROPOSITIO 3. ^a <i>Obiectum proportionatum intellectus nostri pro praesentis vitae statu sunt essentiae, seu quidditates, quae abstrahi possunt a rebus sensibilibus »</i>	44
PROPOSITIO 4. ^a <i>Primo et directe intellectus noster non apprehendit, nisi universale; singulare autem non percipit, nisi secundo et indirecte, seu per reflexionem »</i>	45
PROPOSITIO 5. ^a <i>Simplex apprehensio semper praecedit iudicium, ac proinde nulla dantur iudicia non comparativa . . . »</i>	47
PROPOSITIO 6. ^a <i>Intellectus intelligendo format verbum. »</i>	49
PROPOSITIO 7. ^a <i>Verbum mentis non est id, quod primo intelligitur; sed est id quo, vel melius, in quo obiectum intelligitur. »</i>	50
<i>Solvuntur difficultates »</i>	51
ARTICULUS VI. <i>De Ratione , »</i>	56
PROPOSITIO 1. ^a <i>Ratio non est diversa facultas ab intellectu, sed est ipse intellectus, quatenus peculiari functione gaudet, nimirum ratiocinandi , . . . »</i>	ibi
PROPOSITIO 2. ^o <i>Ratiocinatio intelligentiae subditur ex ipsaque leges et fundamentum desumit. »</i>	ibi
PROPOSITIO 3. ^a <i>Immerito Scholastici reprehenduntur, quod hominem definiverint animal rationale »</i>	57
<i>Solvuntur difficultates »</i>	58
ARTICULUS VII. <i>De memoria intellectiva, attentione, associatione idearum »</i>	60

ARTICULUS VIII. <i>De vi reflectendi</i>	»	65
PROPOSITIO 1. ^a <i>Vis reflectendi ab intelligentia non differt. . .</i>	»	ibi
PROPOSITIO 2. ^a <i>Reflexio intellectus potest esse vel psychologica , quae dicitur conscientia ; vel ontologica, quae dicitur reco- gitatio</i>	»	66
PROPOSITIO 3. ^a <i>Primo et spontaneo actu conscientiae non attingi- tur nuda existentia cogitantis, neque mera eius cogitatio ex qua ratiocinando ipsiusmet existentia deducatur . . .</i>	»	67
ARTICULUS IX. <i>De Voluntate</i>	»	68
PROPOSITIO 1. ^a <i>Voluntas libertate non gaudet in appetitione finis, nempe felicitatis , ut sic apprehensae. Idem dicendum est de appetitione mediorum , quae cum fine necessario conne- ctuntur</i>	»	69
PROPOSITIO 2. ^a <i>Circa media, quae repraesentantur tanquam non necessaria ad finem seu felicitatem , voluntas vera gaudet libertate arbitrii</i>	»	70
<i>Solvuntur difficultates</i>	»	73
ARTICULUS X. <i>De Habitibus.</i>	»	78
PROPOSITIO 1. ^a <i>Habitus est aliquid reale et a potentia, quam af- ficit, realiter distinctum</i>	»	79
PROPOSITIO 2. ^a <i>Habitus non consistunt in quadam perenni et con- tinuata operatione</i>	»	80
<i>Solvuntur difficultates</i>	»	81

CAPUT SECUNDUM.

<i>De naturae animae humanae quoad se spectatae</i>	»	82
ARTICULUS I. <i>De animae humanae simplicitate</i>		83
PROPOSITIO 1. ^a <i>Anima humana est substantia</i>	»	84
PROPOSITIO 2. ^a <i>Anima humana est essentialiter simplex seu non composita quoad essentiam</i>	»	85
PROPOSITIO 3. ^a <i>Anima humana est etiam extensive simplex seu non composita quoad partes integrantes</i>	»	86
<i>Solvuntur difficultates</i>	»	87
ARTICULUS II. <i>De spiritualitate animae humanae</i>	»	91
PROPOSITIO UNICA. <i>Anima humana est spiritualis</i>	»	92
<i>Solvuntur difficultates</i>	»	95
ARTICULUS III. <i>De absoluta repugnantia materiae cogitantis. . .</i>	»	98

PROPOSITIO 1. ^a <i>Dubitatio Lockiana laborat insania, si nomine materiae intelligitur materia prima</i>	» 99
PROPOSITIO 2. ^a <i>Dubitatio Lockiana laborat insania, etiamsi nomine materiae intelligatur materia secunda nempe corpus. »</i>	ibi
PROPOSITIO 3. ^a <i>Si nomine cogitationis intelligatur non operatio mentis, sed tantum perceptio sensitiva ; haec competere potest materiae non vi materiae, sed vi principii alicuius simplicis et actuosi quod materiam informet</i>	» 101
<i>Solvuntur difficultates</i>	» 103
ARTICULUS IV. <i>De immortalitate animae humanae.</i>	» 107
PROPOSITIO 1. ^a <i>Animus perire nequit, pereunte corpore</i>	» 108
PROPOSITIO 2. ^a <i>Animus a corpore separatus spirituales suas operationes obire pergit</i>	» 109
PROPOSITIO 3. ^a <i>Animus separatus a corpore spoliari nequit existentia</i>	» 110
<i>Solvuntur difficultates</i>	» 113
ARTICULUS V. <i>De origine animae humanae</i>	» 119
PROPOSITIO 1. ^a <i>Anima humana nequit ex substantia divina derivari</i>	121
PROPOSITIO 2. ^a <i>anima humana nequit a parentibus propagari per traducem sive corporeum sive incorporeum</i>	» 122
PROPOSITIO 3. ^a <i>Anima humana nequit produci a parentibus per creationem</i>	» 123
PROPOSITIO 4. ^a <i>Repugnat ut anima humana in quantum sensitiva derivetur a parentibus, et postea fiat intellectiva per manifestationem ideae entis</i>	» 123
PROPOSITIO 5. ^a <i>Anima humana in quovis homine immediate producit a Deo per creationem</i>	» 125
<i>Solvuntur difficultates</i>	» 126

CAPUT TERTIUM

<i>De natura animae humanae quoad corpus inspectae</i>	» 120
ARTICULUS I. <i>De unione animae rationalis cum corpore</i>	» 130
PROPOSITIO 1. ^a <i>Absurdum est systema tum assistentiae, tum harmoniae praestabilitae.</i>	» 133
PROPOSITIO 2. ^a <i>Absurdum est systema influxus physici.</i>	» 135
PROPOSITIO 3. ^a <i>Incommoda, quae notata sunt, non modo non remonentur, sed etiam augentur in systemate, quod unionem animae cum corpore in quadam perceptione constituit</i>	» 136

PROPOSITIO 4. ^a <i>Unio animae intellectivae cum corpore est non modo personalis, verum etiam naturalis; seu talis est, ut inde non modo resultet una persona, verum etiam una natura.</i>	137
PROPOSITIO 5. ^a <i>Anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis »</i>	138
<i>Solvuntur difficultates »</i>	142
ARTICULUS II. <i>De unitate animae in corpore humano . . . »</i>	147
PROPOSITIO 1. ^a <i>Unum est in homine vitae principium, nempe anima rationalis; quae non differt quoad substantiam a principio, unde sensus et vegetatio procedit in corpore . . »</i>	150
PROPOSITIO 2. ^a <i>Corpus independententer ab anima non est in homine substantia completa »</i>	152
<i>Solvuntur difficultates »</i>	154
ARTICULUS III. <i>De distinctione animae pro singulis corporibus. »</i>	158
PROPOSITIO 1. ^a <i>Absurdum est ut una eademque sit anima intellectiva in diversis hominibus »</i>	159
PROPOSITIO 2. ^a <i>Multiplicitas et individuatio animorum humanorum non potest oriri ex divisione materiae generantis . . »</i>	161
PROPOSITIO 3. ^a <i>Anima humana individua est et singularis propter propriam entitatem, a Deo immediate conditam. Haec autem entitas multiplex est numerice in eadem specie propter ordinem ad distincta corpora »</i>	162
PROPOSITIO 4. ^a <i>Absurda est Metempsychosis, seu transmigratio animorum ex uno corpore in aliud »</i>	163
<i>Solvuntur difficultates »</i>	164
ARTICULUS IV. <i>De tempore quo anima humana producit et corpori infunditur »</i>	167
PROPOSITIO 1. ^a <i>Absurda est praevia animorum existentia; sed animus tunc conditur, cum actu in corpus infunditur . . »</i>	168
PROPOSITIO 2. ^a <i>Etsi probabile sit animum humanum coniunctum esse corpori iam tum, cum fetus aliqua opera vitae peragit; nihilominus probabilior videtur S. Thomae sententia . . »</i>	169
<i>Solvuntur difficultates »</i>	170
ARTICULUS V. <i>De sede, quam anima occupat in corpore . . »</i>	174
PROPOSITIO 1. ^a <i>Nequit anima in cerebro tantum collocari . . »</i>	ibi
PROPOSITIO 2. ^a <i>Anima quoad essentiam tota est in toto corpore et tota in qualibet eius parte »</i>	176

PROPOSITIO 3. ^a <i>Anima quoad virtutem principalius residet in cerebro et in corde</i> »	178
<i>Solvuntur difficultates</i> »	ibi

CAPUT QUARTUM

<i>De origine idearum</i> »	183
ARTICULUS I. <i>Systemata empirica</i> »	ibi
PROPOSITIO 1. ^a <i>Systema Lockianum est prorsus impar origini idearum explicandae</i> »	186
PROPOSITIO 2. ^a <i>Multo ineptior Lockiano systemate est Sensismus Condillachii</i> »	187
PROPOSITIO 3. ^a <i>Opinio Laromiguerii ad idearum originem explicandam minime sufficit</i> »	190
<i>Solvuntur difficultates</i> »	191
ARTICULUS II. <i>Systemata idearum innatarum</i> »	193
PROPOSITIO 1. ^a <i>Falsum est systema Platonis</i> »	195
PROPOSITIO 2. ^a <i>Falsum est systema Cartesii</i> »	196
PROPOSITIO 3. ^a <i>Falsum est systema Leibnitii seu Wolfii</i> »	197
PROPOSITIO 4. ^a <i>Falsum est systema Rosmini</i> »	ibi
<i>Solvuntur difficultates</i> »	202
ARTICULUS III. <i>Rationalismus transcendentalis</i> »	206
PROPOSITIO 1. ^a <i>Systema Kantii absurdum est, sive consideretur in principio a quo proficiscitur, sive in processu quo pergit, sive in termino ad quem adducitur</i> »	210
PROPOSITIO 2. ^a <i>Idem iudicium ferendum est de systemate Fichtii</i> »	212
PROPOSITIO 3. ^a <i>Absurdum est systema sive Schelling sive Hegel</i> »	213
ARTICULUS IV. <i>Traditionalismus</i> »	215
PROPOSITIO 1. ^a <i>Mentis evolutio in nullo ordine veritatum pendet a sermone, sed sermo evolutionem mentis necessario subaudit</i> »	217
PROPOSITIO 2. ^a <i>Licet ad factum quod pertinet, sermo infusus primo homini a Deo fuerit; tamen, ad possibilitatem quod spectat, homo ratione utens et sermocinandi virtute donatus sermonem per se reperire potuisset</i> »	219
PROPOSITIO 3. ^a <i>Mentis evolutio non eget externo magisterio ut inchoetur</i> »	220
<i>Solvuntur difficultates</i> »	223

ARTICULUS V. <i>Ontologismus</i> »	226
PROPOSITIO 1. ^a <i>Visio directa et immediata Dei in hac vita est prorsus falsa et rationi repugnans</i> »	227
PROPOSITIO 2. ^a <i>Multo absurdior est Ontologismus, prout a Gioberti proponitur.</i> »	229
<i>Solvuntur difficultates</i> «	235
ARTICULUS VI. <i>Systema Scholasticum.</i> »	242
PROPOSITIO 1. ^a <i>Ad originem idearum explicandam sufficit admittere vim quamdam primitivam in animo, quae circa obiecta sensibilia abstractione operetur.</i> »	243
PROPOSITIO 2. ^a <i>Expositum systema prae ceteris eligendum est.</i> »	244
<i>Solvuntur difficultates</i> »	247

METAPHYSICA SPECIALIS

PARS TERTIA

THEOLOGIA NATURALIS

<i>Introductio.</i> »	253
---------------------------------	-----

CAPUT PRIMUM

<i>De existentia Dei.</i> »	257
ARTICULUS I. <i>De demonstrabilitate existentiae divinae</i> . . . »	258
PROPOSITIO 1. ^a <i>Deus non est obiectum immediatum intuitionis nostrae</i> »	ibi
PROPOSITIO 2. ^a <i>Existentia Dei, quamvis sit veritas immediate nota quoad se; tamen non est veritas immediate nota quoad nos.</i>	260
PROPOSITIO 3. ^a <i>Dei existentia demonstrabilis est, at demonstratione non a priori sed tantum a posteriori</i> »	261
<i>Solvuntur difficultates</i> »	263
ARTICULUS II. <i>De demonstratione existentiae divinae.</i> . . . »	267
PROPOSITIO 1. ^a <i>Existentia Dei evidenter demonstratur argumentis metaphysicis</i> »	268
PROPOSITIO 2. ^a <i>Existentia Dei evidenter demonstratur argumentis physicis</i> »	270
PROPOSITIO 3. ^a <i>Existentia Dei evidenter demonstratur argumentis moralibus</i> »	272

<i>Solvuntur difficultates</i> »	274
ARTICULUS III. <i>Quid sentiendum sit de atheis</i> »	281
PROPOSITIO 1. ^a <i>Nihil repugnat ut dentur athei practici</i> . . . »	282
PROPOSITIO 2. ^a <i>Dari nequeunt athei negativi, seu homines adulti et sana mente fruentes, qui Deum prorsus ignorent</i> . . . »	ibi
PROPOSITIO 3. ^a <i>Non repugnat ut aliqui dentur athei theoretici positivi, sed qui sceptici potius sint quam dogmatici</i> . . . »	283

CAPUT SECUNDUM

<i>De natura Dei</i> »	285
ARTICULUS I. <i>De constitutivo divinae naturae</i> »	286
PROPOSITIO 1. ^a <i>Deus, hoc ipso quod est prima rerum causa est, a se; habet essentiam, quae unum idemque sit cum eius existentia; et est ipsum esse subsistens</i> »	ibi
PROPOSITIO 2. ^a <i>Constitutivum divinae naturae optime exprimitur per hoc quod Deus sit ens a se</i> »	287
<i>Solvuntur difficultates</i> »	289
ARTICULUS II. <i>De simplicitate et infinitate divinae naturae</i> . . »	291
PROPOSITIO 1. ^a <i>Deus et omnino simplex et ab omni partium con- cretionem liber</i> »	ibi
PROPOSITIO 2. ^a <i>Deus est infinitus</i> »	292
ARTICULUS III. <i>De unitate divinae naturae</i> »	295
PROPOSITIO 1. ^a <i>Deus est unus</i> »	ibi
PROPOSITIO 2. ^a <i>Deus est maxime unus</i> »	298
<i>Solvuntur difficultates</i> »	ibi
ARTICULUS IV. <i>De Dualismo Manichaeorum</i> »	302
PROPOSITIO 1. ^a <i>Malum non est nisi in bono tamquam in subiecto; in eoque esse nequit, nisi per actionem boni tamquam cau- sae non per se sed per accidens</i> »	303
PROPOSITIO 2. ^a <i>Manichaeorum hypothesis intrinsecus absurda est et ad finem, propter quem assumitur, prorsus inepta</i> . . . »	304
<i>Solvuntur difficultates</i> »	306

CAPUT TERTIUM

<i>De attributis Dei absolutis</i> »	313
ARTICULUS I. <i>De immutabilitate Dei</i> »	315
PROPOSITIO 1. ^a <i>Deus est prorsus immutabilis physice</i> . . . »	ibi

PROPOSITIO 2. ^a <i>Deus est omnino immutabilis etiam moraliter, nempe quoad consilium voluntatis</i>	» 316
<i>Solvuntur difficultates</i>	» ibi
ARTICULUS II. <i>De aeternitate et immensitate Dei</i>	» 321
PROPOSITIO 1. ^a <i>Deus est aeternus</i>	» ibi
PROPOSITIO 2. ^a <i>Deus est immensus</i>	» 322
<i>Solvuntur difficultates</i>	» 325
ARTICULUS III. <i>De Scientia divina</i>	» 327
PROPOSITIO 1. ^a <i>Scientia divina respicit Deum tamquam obiectum primum, cetera vero a Deo diversa tamquam obiectum secundarium</i>	» 328
PROPOSITIO 2. ^a <i>Scientia rerum in Deo non modo versatur circa omnia possibilia, et ea quae aliquando existentiam sortiuntur, verum etiam circa conditionate futura, sive necessaria sint sive libera</i>	» 329
PROPOSITIO 3. ^a <i>Deus distincte cognoscit infinita</i>	» 335
<i>Solvuntur difficultates</i>	» 336
ARTICULUS IV. <i>De voluntate divina</i>	» 339
PROPOSITIO 1. ^a <i>Conveniens est Deo ut velit etiam alia a se, sed tamen propter se tamquam media propter finem</i>	» 340
PROPOSITIO 2. ^a <i>Dei voluntas divinam bonitatem necessario, cetera autem libere appetit</i>	» ibi
PROPOSITIO 3. ^a <i>Divina voluntas nullo modo ferri potest in malum culpae, ferri autem potest in malum poenae sed per accidens</i>	» 342
<i>Solvuntur difficultates</i>	» 344

CAPUT QUARTUM

<i>De attributis Dei relativis</i>	» 346
ARTICULUS I. <i>De rerum creatione et conservatione</i>	» 347
PROPOSITIO 1. ^a <i>Actio creatrix propria est Dei solius</i>	» 348
PROPOSITIO 2. ^a <i>Conservatio rerum creaturarum positiva est non negativa</i>	» 349
<i>Solvuntur difficultates</i>	» 352
ARTICULUS II. <i>De divino concursu</i>	» 358
PROPOSITIO 1. ^a <i>Deus immediate concurrat in omnibus actionibus creatorum agentium</i>	» 359
PROPOSITIO 2. ^a <i>Concursus Dei simultaneus est actioni creaturae</i>	» 360

<i>Solvuntur difficultates</i> »	361
ARTICULUS IV. <i>De providentia divina.</i> »	368
PROPOSITIO 1. ^a <i>Deus sapientia sua res omnes administrat ac regit.</i>	369
PROPOSITIO 2. ^a <i>Deus peculiari modo curam habet entium rationalium</i> »	371
PROPOSITIO 3. ^a <i>Deus immediate providet rebus omnibus, quoad ordinis rationem, quoad vero ordinis executionem, consortium secundarum causarum adsciscit</i> »	372
<i>Solvuntur difficultates</i> »	373

FINIS INDICIS.

IMPRIMATUR

Fr. Hieronymus Gigli O. P. S. P. A. Magister.

IMPRIMATUR

Fr. Ant. Ligi-Bussi Arch. Icon. Vicesgerens.

VOLUMEN PRIMUM

ERRATA

PAG.	6	v.	21	proper
»	64	»	8	altero
»	102	»	25	phenomenum
»	113	»	20	incipiet
»	144	»	5	illa
»	163	»	2	inde conflatur
»	171	»	21	prototypon
»	179	»	4	III. <i>Obiic.</i>
»	203	»	21	vere
»	211	»	26	sed entia
»	222	»	32	per consideratam
»	226	»	31	v praemissae
»	229	»	10	de quibus nondum instituta experientia est;
»	226	»	14	contemplandae obiiciuntur,
»	269	»	22	multiplex
»	285	»	2	aliarum facultatem
»	288	»	29	cuius ipsa nullam excogitare posset causam.

CORRIGE

propter
alteri
phaenomenum
incipiat
illam
conflatur
prototypum
<i>Obiic.</i>
vero
sed etiam
per se consideratam
vi praemissae
de quibus nondum instituta experientia est, et necessario operatur;
contemplandae obiiciuntur ¹ .
<i>¹ Opusculo 70 Super Boëthium De Trinitate.</i>
multiplex
aliarum facultatum
cuius nulla excogitari posset causa.

VOLUMEN SECUNDUM

»	8	»	23	quaeque non alia ratione nisi quia ens est,	quaeque alia ratione, quam quia ens est,
»	10	»	25	contrahitur	contrahitur
»	44	»	18	visu placent	visa placent
»	48	»	31	iunctiorem	iunctionem
»	51	»	31	aristotelici sensus	aristotelici census
»	60	»	16	eisdem inhaerent	eidem inhaerent
»	94	»	21	prototypon, quod	prototypus, quem

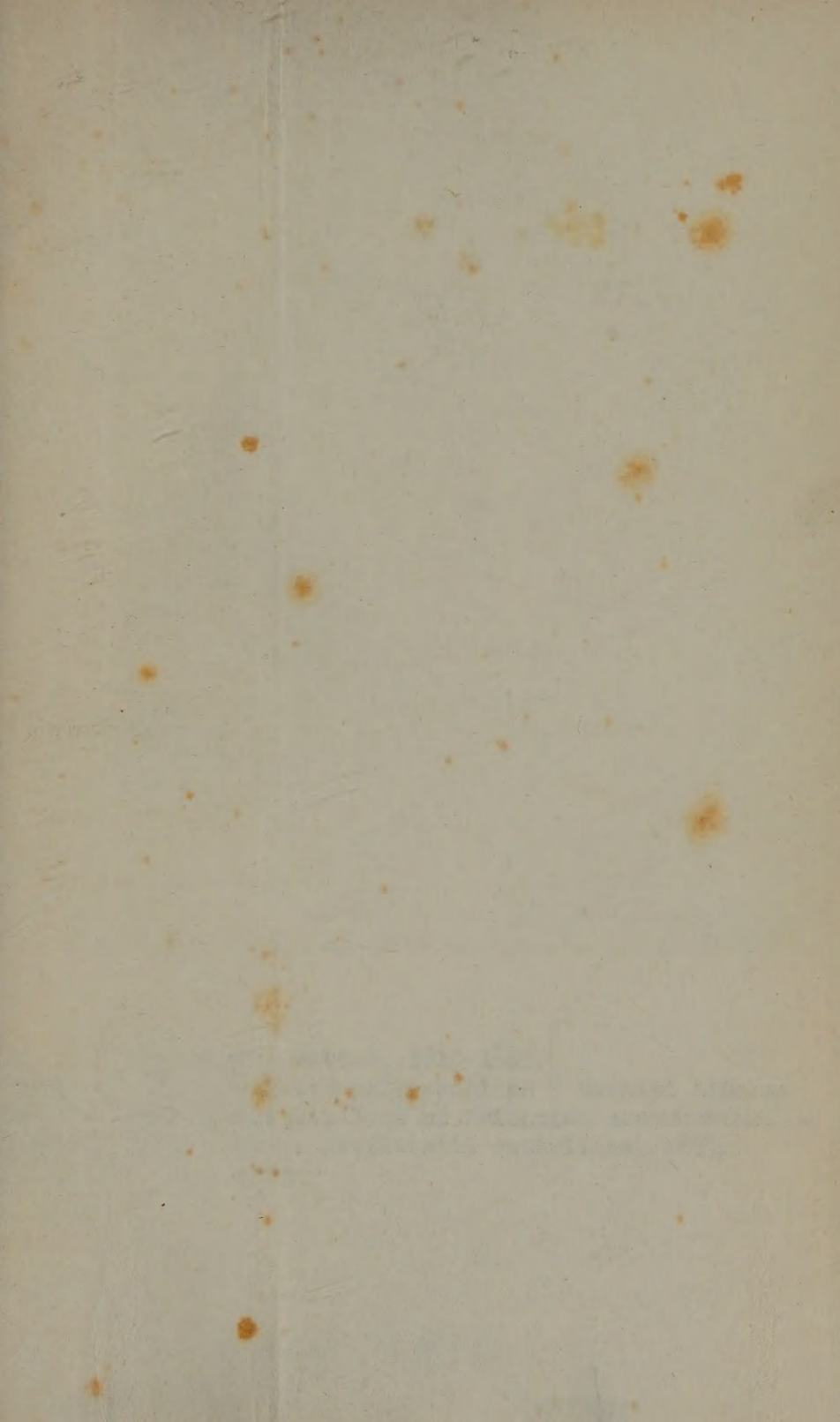
ERRATA

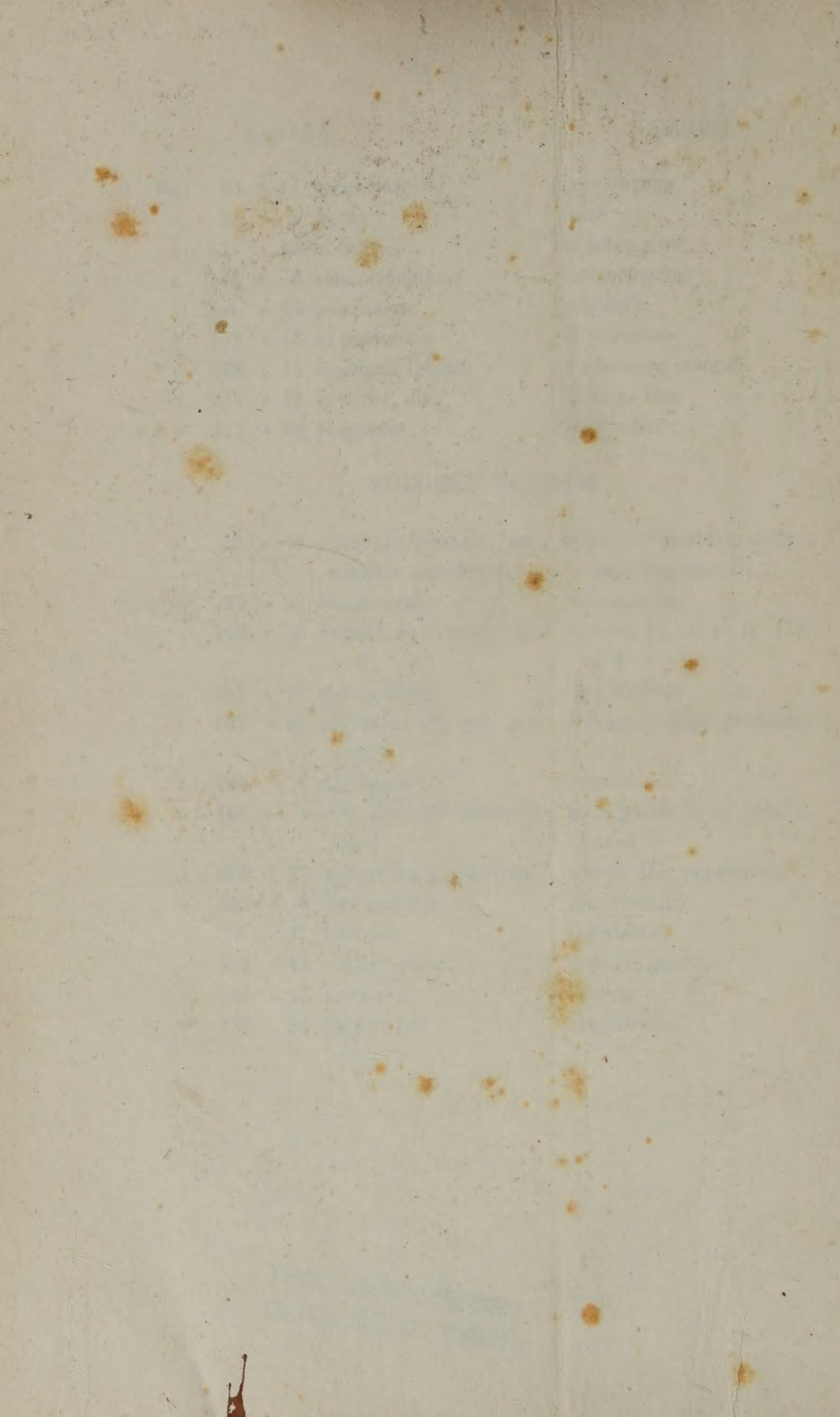
CORRIGE

PAG.	96	v. 11	necessarium	necessarium
»	99	» 6	rectae	recte
»	133	» 29	ut actu eius	ut actus eius
»	156	» 4	sermocinabimur	sermocinemur
»	ivi	» 22	processerit	processit
»	175	» 15	in praesentis	in praesenti
»	208	» 14	sophisma laborat	sophismate laborat
»	285	» 23	in vires, illas	in vires illas
»	317	» 32	praepedia	praepediat

VOLUMEN TERTIUM

»	19	» 6	extra nos positum; im- mediate apprehendi,	extra nos positum, imme- diate apprehendi;
»	27	» 26	chimericum	chimaericum
»	122	» 35	<i>Summa th.</i> 5 p. q. 113. a. 2.	<i>Summa th.</i> 1. p. q. 118 a. 2.
»	137	» 11	sed mediatam	sed mediata
»	160	» 24	tribuenda sit, ipsa per- ceptio	tribuenda sit ipsa perceptio
»	169	» 6	ratiocinatione	ratione
»	195	» 1	entis possibilis et idealis, quae	entis possibilis et idealis, quod
»	280	» 27	spretis Dii popularibus	spretis Diis popularibus
»	333	» 8	eius assentia	eius essentia
»	ivi	» 24	difficulta.	difficultas.
»	349	» 24	cogitari potes.	cogitari potest.
»	368	» 35	agamus	agimus
»	376	» 24	cognitiones	cogitationes





B Liberatore, Matteo, 1810-1892.
3633 Institutiones philosophicae / Mathaei Libera-
I4 tore Societatis Iesu ad triennium accomodatae. --
1861 Romae : Typis Civilitatis catholicae, 1861.
V.3 3v. ; 22cm.

1. Philosophy. I. Title.

A29792.2

CCSC/mmb

